

حسين مروه

الانزعاجات
الماتية
في الفلسفة
العربية الإسلامية

فهرس موضوعات الكتاب

□ الدراسات الاشتراكية الماركسية : ١٤٠ - ١٥٧ . □ المهمات التي يحاول هذا الكتاب إنجازها : ١٥٨ - ١٦٥ . □ بحث في اسم «الفلسفة العربية - الإسلامية» : ١٦٦ - ١٧١ .

● القسم الاول : ما قبل نشوء النظر الفلسفي .

□ الفصل الاول : في الجاهلية .

- ١ - الجاهلية بين مرحلتين : ١ - الاطار التاريخي للبحث : ١٧٧ .
- ٢ - انقطاع تاريخي : ١٨٠ . ٣ - وحدة القطع والاستمرارية : ١٨١ .
- ٤ - دلالة اللغة والشعر الجاهليين : ١٨٣ .

ب - ظاهرات المجتمع الجاهلي : ١ - الظروف الطبيعية والسكانية : ١٨٧ . ٢ - العوامل الاقتصادية الأولية : ١٩٠ . ٣ - اتجاه تطور البنية الاقتصادية : ١٩١ . ٤ - اتجاه تطور البنية الاجتماعية : ٢٠٢ .

□ بروز الشكل الاقتصادي للتبادل : ٢٠٤ . □ تقلص الملكية الجماعية البدائية : ٢٠٦ . □ نشوء التفاوت في توزيع الثروة : ٢٠٨ . □ المبادلة الفردية ، دون الجماعية : ٢١١ . □ الاساس المادي لسلطة رئيس القبيلة : ٢١٢ .

ج - في منطقة العربية القريبة : ١ - الحجاز - مكة : ٢١٧ . ٢ - مكة في تاريخها : ٢١٨ . ٣ - تطورات وعلاماتها : اولا - تصنيف « المجتمع » المكّي : ٢٢١ . ثانيا - الاستثمار الربوي : ٢٢٣ . ثالثا - تنظيم العلاقات التجارية : ٢٢٤ . رابعا - تنظيم السلطة السياسية : ٢٢٩ .

د - معالم ثقافة عربية في العصر الجاهلي : ١ - بين مجتمع الجاهلية وثقافته : ٢٤١ . ٢ - تفاوت بالشكل ، وتطابق بالمحتوى : ٢٤٣ . ٣ - تحديد المعالم الثقافية الجاهلية : اولا - العلم اللغوي : □ اللغة كعلم ثقافي : ٢٤٥ . □ تاريخية اللغة العربية قبل الاسلام : ٢٤٦ . □ الصلة بين حياة اللغة الجاهلية وحياة اهل الجاهلية : ٢٥٢ . □ توحيد اللهجات العربية : ٢٥٤ . □ عملية تاريخية موضوعية : ٢٥٥ . □ لهجة قريش في مباحث الاسلاميين : ٢٥٦ . ثانيا - العلم الشعري : □ الشعر كعلم ثقافي جاهلي : ٢٥٧ . □ الشك في صحة انتساب الشعر الجاهلي : ٢٥٨ . □ الاساس التاريخي للشك : ٢٥٩ . □ هذا الشك عند القدماء : ٢٦٠ . □ الشك

● مقدمة :

□ رؤية للتراث احادية الجانب : ٥ - ٦ . □ المنهج المادي التاريخي في معرفة التراث : ٦ . □ تعامل هذا المنهج مع تراث الفكر العربي - الاسلامي حديث العهد : ٦ - ٧ . □ تاريخ اعادة النظر في التراث : ٧ - ٨ . □ النظر البرجوازي الى التراث : ٩ . □ النظرة الاستعمارية و « رد فعلها » : ٩ - ١٠ . □ تيارات « تحديث » التراث : ١٠ - ١٢ . □ الوضع الايديولوجي لقضية التراث : ١٢ - ١٤ . □ المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية : ١٢ - ١٥ . □ الموقف الثوري من التراث : ١٦ . □ لماذا تنعقد معرفة التراث : ١٧ - ٢٢ . □ معرفة التراث تنطلق من الحاضر : ٢٣ - ٢٤ . □ المنهج المعرفي الثوري لاستيعاب التراث : ٢٥ - ٢٦ . □ صورة التراث في منظور هذا المنهج : ٢٦ - ٣٠ . □ المنهج المادي التاريخي يبحث كل جوانب التراث : ٣١ - ٣٢ . □ كيف تتحدد اشكال المادية واشكال المثالية في الفلسفة العربية - الاسلامية : ٣٣ - ٣٧ . □ الوضع التاريخي للتراث هو المرجع لاستيعابه : ٣٧ - ٣٨ . □ كيف يتحدد الوضع التاريخي للتراث : ٣٩ - ٤٢ . □ تصنيف المواقف القديمة والحديثة والمعاصرة من التراث الفكري العربي - الاسلامي : ٤٣ - ٤٧ . □ مواقف القدماء : ٤٨ - ٧١ . □ مواقف المحدثين العرب والاسلاميين : ٧٢ - ١٠٣ . □ مناقشة باحث عربي معاصر في نقده المنهج المادي التاريخي : ١٠٣ - ١٠٦ . □ تاريخية حركة الاشتراق : ١٠٧ - ١١٢ . □ موقف المستشرقين من التراث العربي - الاسلامي : ١١٣ - ١٣٩ .

- ومناهج المشرقين : ٢٦١ . □ الشك لدى العرب المحدثين : ٢٦٥ . □ طه حسين والشك الديكارتي : ٢٦٨ . □ الدلالات التاريخية للشعر الجاهلي : ٢٧٥ . ثالثا - معلم الامثال : ٢٨٠ . رابعا - معلم المواسم الادبية : ٢٨٣ . خامسا - معلم الخطابة والكتابة : ٢٨٤ . سادسا - المعلم البيولوجي : ٢٨٦ .
- هـ - ملامح النظر العقلي عند الجاهليين : ١ - طبيعة التفكير العربي : ٢٩٣ . ٢ - في سياق التجارب اليومية : ٢٩٦ . ٣ - النظر العقلي : ٢٩٧ .
- و - المظاهر الدينية في « المجتمع » الجاهلي : ١ - الدين كظاهرة اجتماعية : ٣٠٣ . ٢ - الوثنية : ٣٠٥ . ٣ - اليهودية والمسيحية : ٣٠٦ . ٤ - الحنفاء : ٣٠٩ . ٥ - المظاهر الدينية في القرآن : ٣١٩ . □ حصيلة الفصل الاول : ٣٢٣ - ٣٢٥ .

□ الفصل الثاني : عهد ظهور الاسلام

- أ - « رد الفعل » الطبقي : ١ - محمد وقريش : ٣٣١ . ٢ - التوحيد والقيامة : ٣٣٣ . ٣ - في مكة قبل الهجرة : ٣٣٦ .
- ب - الكون والانسان في اطار التوحيد : ١ - البعد المعرفي للتوحيد : ٣٤٣ . ٢ - الكون والطبيعة : ٣٤٤ . ٣ - ... والانسان : ٣٤٤ . ٤ - ... ومسؤولية الانسان : ٣٤٥ .
- ج - الحركة التشريعية للإسلام : ١ - الهجرة الكبرى : ٣٥١ . ٢ - الصراع بين مكة والمدينة : ٣٥٢ . ٣ - بدء التشريع : ٣٥٤ .
- د - الجدل الفكري وعلاقة المعرفة بالإيمان : ١ - مسألة المعرفة : ٣٥٩ . ٢ - شهادة علماء المسلمين : ٣٦٣ . ٣ - النظر العقلي في التشريع : ٣٦٦ . ٤ - نواة « نظرية المعرفة » في القرآن : ٣٦٧ . ٥ - مسألة « تمجيد العقل » في القرآن : ٣٦٨ . ٦ - مسألة المعرفة في سياق التطور : ٣٧٠ . ٧ - المظاهر الثقافية : ٣٧٢ . □ حصيلة الفصل الثاني : ٣٧٧ - ٣٨٣ .

□ الفصل الثالث : عهد الخلفاء الراشدين

- أ - انفجار الصراع الاجتماعي - السياسي : ١ - « فان محمدا قد مات » : ٣٨٩ . ٢ - مشكلة الخلافة : ٣٩٠ . ٣ - كيف انفجر الصراع : ٣٩١ . ٤ - الشكل الديني للصراع : ٣٩٣ . ٥ - مسألة الشورى : ٣٩٦ . ٦ - نظرية في الشورى : ٣٩٧ .

- ب - حروب الردة : ١ - السياسة الاسلامية في الجريرة : ٤٠٣ . ٢ - العوامل الاجتماعية لحروب الردة : ٤٠٤ .
- ج - حروب الفتح العربي - الاسلامي : ١ - بدء حركة الفتح : ٤٠٩ . ٢ - آراء غربية في اسباب حركة الفتح : ٤١١ . ٣ - عوامل انتصارات الفتح : ٤٤٢ . ٤ - الممارسة العربية - الاسلامية لسياسة الفتح : ٤١٥ . ٥ - استنتاجات مهمة : ٤١٩ . ٦ - نظام عمر بن الخطاب : ٤٢٢ .

- د - عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي : ١ - تاخر عملية التفاعل : ٤٢٧ . ٢ - التشريع الاسلامي في عهد الفتح : ٤٢٩ .

- هـ - اول ثورة اجتماعية في الاسلام : ١ - بين حركتين : ٤٣٥ . ٢ - اريستقراطية اموية : ٤٣٥ . ٣ - ثورة البسطاء : ٤٣٧ . ٤ - ظهور الخوارج : ٤٣٨ . ٥ - الاشكال الفكرية للصراع الحزبي : ٤٤١ . □ حصيلة الفصل الثالث : ٤٤٥ - ٤٥٠ . □ مراجعة عامة للقسم الاول : ٤٥٣ - ٤٦١ .

● القسم الثاني : بذور التفكير الفلسفي

□ الفصل الاول : الشيعة والخوارج

- أ - الدولة الاموية : ١ - بين خليفين : ٤٦٩ . ٢ - احياء العصبيية القبلية : ٤٧٠ . ٣ - النظام الاجتماعي في الدولة الاموية : ٤٧٢ . ٤ - الاقتصاد الصناعي والزراعي : ٤٧٦ . ٥ - الانتفاضات على الحكم الاموي : ٤٧٦ . ٦ - انتفاضة الشيعة : ٤٧٧ . ثانيا - انتفاضة المدينة : ٤٨٣ . ثالثا - انتفاضة ابن الزبير في مكة : ٤٨٤ . رابعا - انتفاضة العبيد في دمشق : ٤٨٧ . خامسا - انتفاضة الترك : ٤٨٨ .

- ب - الشيعة : موقف ، ونظرية ، ١ - الموقف : ٤٩٣ . ٢ - النظرية : ٤٩٤ . ٣ - نظرية الشيعة المعتدلين : ٤٩٦ . ٤ - النظريات العلوية المتطرفة : ٤٩٧ . ٥ - نظرية الكيسانية : ٥٠٠ . ٦ - مسألة المعرفة عند الشيعة : ٥٠٣ . ٧ - علم اصول الفقه : ٥٠٤ .

- ج - الخوارج : لا ايمان دون عمل . ١ - نشأتهم ، واسمهم : ٥٠٩ . ٢ - اساس نظريتهم : ٥٠٩ . ٣ - مبادئ « ديمقراطية » : ٥١١ . ٤ - الخوارج والحجاج : ٥١٣ . ٥ - الحرب النظرية ضد الخوارج : ٥١٥ . ٦ - الجدور السياسية لنظرية الايمان : ٥١٦ . □ حصيلة الفصل الاول : ٥٢١ - ٥٢٦ .

□ الفصل الثاني : الصراع الفكري ونشوء قواعد النهضة الثقافية

١ - مدرسة الراي ومدرسة الحديث : ١ - في مجرى الصراع السياسي : ٥٣١ . ٢ - مدرسة اهل الراي : ٥٣٢ . ٣ - مدرسة اهل الحديث : ٥٣٣ .

ب - نشأة العلوم العربية : ١ - علوم عربية ، ام اسلامية : ٥٣٧ . ٢ - حركة التدوين : ٥٤١ . ٣ - مراكز الحركة الفكرية : ٥٤٣ .

ج - ارهاصات التفكير الفلسفي : **اولا** - في العقائد اليمانية : ٥٤٧ .
ثانيا - مشكلة القدر : ١ - نشأتها التاريخية : ٥٥٥ . ٢ - الجذور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر : ٥٦٠ . - المبدأ النظري والموقف العملي : ٥٦٤ . - خمس مواد تاريخية ، وابعادها : ٥٧٠ . - الثالوث القدري (معبد ، وعمر ، المقصود وغيلان) - سيرتهم ومواقعهم : ٥٨١ . - المصادر القرآنية لمسألة القدر : ٥٨٤ . - التربة الاجتماعية لمسألة القدر : ٥٨٨ . - القيمة التاريخية لمسألة القدر : ٥٩٣ . - منشأ اسم « القدرية » : ٥٩٤ . ٣ - الجبرية ، او الجهمية : ١ - منطق عقلي : ٥٩٧ . ب - نظرية الجهمية : ٥٩٨ . - المسائل الكلامية لنظرية الجبر : ١ - مسألة الصفات : ٥٩٩ . ٢ - مسألة الخلود : ٦٠١ . ٣ - مسألة الحسن والقبح العقليين : ٦٠٢ . ٤ - مسألة رؤية الله : ٦٠٤ . ٥ - مسألة علم الله : ٦٠٥ . ٦ - مسألة الايمان : ٦٠٩ .
□ حصيلة الفصل الثاني : ٦١٥ .

□ الفصل الثالث : المعتزلة ، والصراع المعتزلي - الاشعري .

١ - اسم المعتزلة تاريخيا : ٦٣١ . ٢ - بين معتزلة ومعتزلة : ٦٣٢ .
٣ - الاصول الواقعية للفكر المعتزلي : ٦٣٥ . ٤ - المعتزلة بين القدرية والجهمية : ٦٣٨ . ٥ - في سبيل منهج فكري جديد : ٦٤٠ . ٦ - المبادئ الاساسية لمذهب المعتزلة : ٦٤٤ .

□ الفصل الرابع : التوحيد المعتزلي .

١ - مفهومه : ٦٤٩ . ٢ - بين السلفيين والمعتزلة : ٦٥٢ .

١ - مسألة الصفات : ١ - اصل المسألة : ٦٥٧ . ٢ - وحدة الصفات : ٦٥٨ . ٣ - نظرية العلاف : ٦٥٩ . ٤ - الخلاف في علم الله : ٦٦١ . ٥ - نظرية النظام : ٦٦٢ . ٦ - نظرية الكمون والظهور : ٦٦٤ . ٧ - مصدر

فكرة الكمون والظهور عند النظام : ٦٦٦ . ٨ - المعبرية وفكرة « المعاني » : ٦٦٩ .

ب - مسألة خلق القرآن : ١ - منشأ المسألة : ٦٧٧ . ٢ - تاويل التصوص القرآنية : ٦٨٠ . ٣ - الاساس الفكري لنظرية المعتزلة : ٦٨١ . ٤ - التيارات المعارضة للمعتزلة (التيار السلفي : ٦٨٦ . - التيار الحنبلي : ٦٨٨ . - التيار الاشعري : ٦٩٢) .
ج - مسألة رؤية الله : ٦٩٩ .

د - المسألة الذرية : ١ - كيف دخلت المسألة في الفكر العربي - الاسلامي : ٧٠٥ . ٢ - علاقتها بمسألة الصفات : ٧٠٦ . ٣ - المصدر اليوناني للمسألة الذرية : ٧٠٧ . ٤ - التفسير الذري للعالم المادي : ٧٠٩ . ٥ - المادة والحركة : ٧١٠ . ٦ - نظرية ابيقور في الذرات : ٧١١ . ٧ - النظرية الذرية عند الهنود : ٧١٣ . ٨ - الموضوعات الاساسية لنظريات الهند القديمة : ٧١٤ . ٩ - بين الذرية الهندية والذرية اليونانية : ٧١٦ . ١٠ - العلاقة بين الانتاج المادي والانتاج الفكري : ٧١٨ . ١١ - فكرة « الجزء الذي لا يتجزأ » عند الفصوصية : ٧١٩ . ١٢ - الذرة بين القديم والحديث : ٧٢٠ .
هـ - المسألة الذرية في الفكر العربي - الاسلامي

- بحث عن المصدر : ٧٢٥ . - دراسة مقارنة : ٧٣٠ . ١ - التركيب الذري للعالم عند العلاف : ٧٣١ . ٢ - مقارنة نظرية العلاف بنظرية ديموقريطس : ٧٣٢ . ٣ - النظرية الذرية عند الاشاعرة : ٧٣٥ . ٤ - النظام ينفي نظرية « الجزء الذي لا يتجزأ » : ٧٤٠ . ٥ - نظرية الطفرة عند النظام : ٧٤٢ . ٦ - نظرية الحركة عند النظام : ٧٤٤ . ٧ - نظرة متكاملة في آراء النظام : ٧٤٧ .

□ الاساس الاجتماعي لفكرة « التوحيد » المعتزلي : ٧٥٩ .

□ الفصل الخامس : العدل المعتزلي

١ - اهل العدل : ٧٦٣ . ٢ - الاساس الاجتماعي لمفهوم العدل : ٧٦٤ .
٣ - اهم قضايا العدل المعتزلي : ١ - حدود القدرة الالهية : ٧٦٨ . ب - الرد المعارض لتحديد القدرة : ٧٧٢ . ج - البرهان على حرية اختيار الانسان : ٧٧٤ .
د - الافعال المتولدة عن فعل الانسان : ٧٧٧ . هـ - القوانين الموضوعية في الطبيعة : ٧٨٢ . و - مبدأ العلية بين الجبرية والحرية : ٧٨٤ .

□ نظرية المعرفة المعتزلية : ١ - بين العدل المعتزلي ، والمعرفة : ٧٩٠ .
١ - المعرفة الحسية : نظرية النظام : ٧٩١ . نظرية العلاف ومعمّر : ٧٩٦ .

حدود المعرفة الحسية : ٨٠٠ . ب - المعرفة العقلية : ١ - العقل ، ووظيفته :
٨٠٣ . ٢ - معرفة الله : ٨٠٦ . ٣ - فكرة « الخاطرين » في المعرفة
العقلية : ٨٠٧ . ٤ - فكرة الكلام النفسي : ٨٠٨ . ٥ - العقل اخص ما
يميز الانسان : ٨٠٩ . ٦ - مسألة الحسن والقبح العقليين : ٨١١ .

□ حاصل الفصلين : الرابع ، والخامس .

١ - عملية صهر وتحويل : ٨١٩ . ٢ - قضية العقل : ٨٢٢ . ٣ -
مفزى قياس الغائب على الشاهد : ٨٢٤ . ٤ - قضية السببية : ٨٢٥ .
٥ - النظر العقلي في دراسة الطبيعة : ٨٢٦ . ٦ - طمس التراث المعتزلي :
٨٢٨ . ٧ - كيف ثبتت الحركة العقلية بوجه الارهاب : ٨٣٠ .

□ الفصل السادس : علم الكلام

١ - من الكمي الى الكيفي : ٨٣٧ . ٢ - حركة التأليف في المسائل
الكلامية : ٨٤١ . ٣ - مع تعريفات علم الكلام : ٨٤٣ . ٤ - مرحلتان تقيضتان :
٨٤٧ . - مرحلة علم الكلام المعتزلي . . - في منهج « الكلام » المعتزلي :
٨٥١ . - علاقة المعتزلة بالمأمون : ٨٥٣ . - الجانب الاخر لعلم الكلام
المعتزلي : ٨٥٦ . ب - مرحلة علم الكلام الاشعري . . ١ - انعطاف سلفي :
٨٦١ . ٢ - مكان الشيعة في علم الكلام : ٨٦٧ . ٣ - شخصيات كلامية
من الشيعة : ٨٧٠ . ٤ - علاقة علم الكلام بالفلسفة : ٨٧١ . ٥ - التناقض
بين علم الكلام والفلسفة : ٨٧٤ .

حصول الفصل السادس : ٨٨١ - ٨٨٧ .

□ الفصل السابع : المنطق

١ - الوضع التاريخي : ٨٩١ . ٢ - الوضع الواقعي : ٨٩٤ . ٣ -
دور المنطق في الفكر العربي - الاسلامي : ٨٩٨ . ٤ - منطق ارسطو : ٩٠٠ .
٥ - مواقف مختلفة من منطق ارسطو : (١ - موقف الاتجاه السلفي المتطرف :
٩٠٤ . ب - موقف الاتجاه السلفي المستفيد من المنطق الارسطي : ٩٠٧ .
ج - موقف الاختلاف النظري بين منطقيين : ٩٠٨ - ٩١٣) . ٦ - اسسم
« المنطق » ودلالته النظرية : ٩١٤ . ٧ - في المقولات : ٩١٧ . ٨ - طرق
الاستدلال : ٩١٩ .

حصول الفصل السابع : ٩٢٥ - ٩٣٢ .

المصادر والمراجع : ٩٢٥ .

فهارس الكتاب :

□ انجز الجزء الاول من هذا الكتاب في حزيران (يونيو) ١٩٧٨ .

مقدمة

- ☒ أطروحات نظرية - منهجية في قضية التراث .
- ☒ الوضع الأيديولوجي لمعرفة التراث .
- ☒ معركة التحرر العربية تقتضي الحسم في مشكلة التراث .
- ☒ تراثنا الفلسفي : كيف قراوه ، قديما وحديثا ؟
- ☒ الفكر العربي - الاسلامي في العصر الوسيط : خصائصه المميزة ، دوره التاريخي .

- ١ -

هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي - الاسلامي (١) تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الاولى الى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب . فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري ، بمختلف اشكاله ، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا ، ظلت دراسة هذا التراث ومن النظرات والمواقف المثالية والمتأفيريكية التي تتفق جميعها ، بمختلف

(١) راجع القسم الاخير من هذه المقدمة في تفسير التزامنا هذا الوصف «التأريج» (العربي الاسلامي) .

دار الفارابي - بيروت ص.ب ٢١٨١

التاريخ ١٩٧٨

- ٢ -

مذاهبها وتياراتها. على خط عام مشترك تحكمه رؤية أحادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي - الإسلامي الوسيط ، أي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتها . بمعنى أن هذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية ، غير المباشرة ، بين القوانين الداخلية لعملية الانجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي . ولذا بقي تاريخ الفكر العربي - الإسلامي تاريخا ذاتيا سكونيا أو « لا تاريخيا » ، لقطع صلته بجذوره الاجتماعية ، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي .

إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية ، واستيعاب قيمه النسبية ، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقاءه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر . غير أن اللقاء بين المنهج المادي التاريخي ودراسة تراث الفكر العربي - الإسلامي للعصر الوسيط ، سواء على صعيد البحث النظري أم على صعيد الممارسة التطبيقية ، هو لقاء حديث العهد جدا لدى المفكرين والباحثين العرب المعاصرين . فتجاربهم - لذلك - لا تزال محدودة قد لا يتجاوز ما نعرفه منها بضعة أعمال في المجال التطبيقي ، يقتصر بعضها على النظرة العامة في « التفكير العلمي عند العرب » (١) ، وينحصر بعضها الآخر في معالجة أجزاء معينة من الفكر الفلسفي التراثي (٢) ، ولم نطلع - حتى لحظة كتابة هذه السطور - على أكثر من عمل واحد وضع فلسفة التراث في إطارها الكلي (٣) . أما في مجال البحث النظري لقضية التراث ، بوجه عام ، على أساس هذا المنهج نفسه ، فلا نجد سوى دراسة واحدة (٤) تجمع شرائط هذا المنهج وتعالج مشكلة التراث الفكري انطلاقا من كونها مشكلة الفكر العربي الحاضر ، لا مشكلة الفكر الماضي ، وهي محاولة منهجية علمية للكشف عن « العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية العربية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة » . أما

كتابنا هذا الذي تقدم له الآن فيأتي حلقة جديدة في سلسلة المحاولات التطبيقية الأولى تلك . وليس من فعل المصادفة المحض أن الشروع بهذه المحاولات جاء في برهة زمنية واحدة تقريبا ، ولم تكن هذه المحاولات مظهر مبادرات أو رغبات ذاتية تحمل طابع الالتقاء الفردي على قضية واحدة . بل أن ذلك كان من فعل ضرورة تاريخية ارتبطت بحاجة قومية موضوعية إلى مثل هذه الممارسات في حقل التعامل المنهجي العلمي مع التراث الفكري للشعوب العربية في المرحلة الحاضرة من ثورتها التحريرية . فقد تضجعت الظروف في هذه المرحلة لحل مشكلة العلاقة بين حاضر الفكر العربي وماضيه التراثي على أساس جديد يتناسق مع التوجهات الثورية لمحتوى حركة التحرر العربية في لحظتها الحاضرة .

إن مسألة إعادة النظر في هذا التراث ليست جديدة ، أي أنها ليست وليد هذه الحقبة الأخيرة ، فليست إذن تلك المحاولات التي أشرنا إليها قائمة في فراغ تاريخي ، وإنما هي وجه تحولي جديد لمسألة بدأت منذ أكثر من قرن . بداها فريق من المفكرين والمثقفين العرب برزوا كطلانح لتلك الحركة المسماة بـ « النهضة العربية » الحديثة معبرين بعفوية في المجال الفكري عن بداية التخلخل - موضوعيا - في علاقة البنى الاجتماعية الاقطاعية العربية بسيطرة الاقطاعية العسكرية الحاكمة في دولة الخلافة العثمانية التركية . كان هذا التخلخل ، عند بدايته ، أثرا شبه مباشر من آثار تفاقم المسألة المعروفة باسم « المسألة الشرقية » في مصطلح السياسة الدولية لعصر انتقال الرأسمالية إلى مرحلتها الإمبريالية . أن مضمون هذا المصطلح هو سر المسألة ، فهو يعني الشكل الذي ظهر به الغرب الرأسمالي الأوروبي في محاولته السيطرة الإمبريالية على بلدان الشرق التي كانت تؤلف الجزء الأكبر من أجزاء الإمبراطورية العثمانية ، وهي البلدان العربية نفسها ، مستغلا مرحلة الضعف والانحلال التي بلغت تلك الإمبراطورية ، أي مرحلة انتهاء ذاك الشكل من العلاقات الاقطاعية تاريخيا ، كانت « المسألة الشرقية » مظهرا للصراع بين مطامع الدول الإمبريالية الأوروبية حول تركة « الرجل المريض » - كما كانوا يسمون دولة العثمانيين ذاتها حينذاك - أي حول مداخل الشرق : البلدان العربية .

إلى جانب عامل التخلخل في علاقة البنى الاجتماعية العربية بسيطرة الحكم الاقطاعي العسكري العثماني المتخلف والمنحل تاريخيا ، كان عامل آخر يؤدي دور المؤثر أيضا في دفع أولئك الفريق من المفكرين والمثقفين العرب للتعبير فكريا عن مقدمات ما سمي بـ « النهضة العربية » التي كانت - في الواقع - الشكل الجيني لما سيصبح حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة ، بالرغم من أنه كان شكلا فوقيا في الظاهر . نعني بالعامل الآخر ذلك : احتكاك أولئك المفكرين

(١) راجع محمود أمين العالم : معارك فكرية ، كتاب الهلال ، العدد ١٧٧ : ديسمبر ١٩٦٥ ، ص ٩٥ - ١٠٨ .

(٢) منها مثلا دراسة هادي العلوي : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيروزي ، مطبعة الارشاد بغداد ١٩٧١ .

(٣) طيب ليؤني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق (سورية) ١٩٧١ .

(٤) مهدي عامل : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٨٨ .

والمتقنين ، فكربا ، مع الحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية في الغرب
الاوروبي خلال القرن التاسع عشر .

كانت حركة « النهضة » تتنامى وتتوسع في اوساط المثقفين والضباط
والطلبة العرب ، بتأثيرات متفاوتة من كلا العاملين السابقين ، وفي اوساط
البرجوازية التجارية النامية (لبنان ، مصر ، وسورية) بدافع من عامل
التناقض بين مصالح هذه البرجوازية وطابع العلاقات الاقطاعية المرتبطة
بسيطرة الدولة التركية العثمانية المنهارة ، واقتراان هذا العامل بطموح
البرجوازية المذكورة لربط مصالحها بالاتجاه نحو الغرب الراسمالي . في حين
كانت هذه الحركة تتنامى هكذا ، كانت تنمو في اوساط الجماهير الشعبية
العربية بذور المشاعر القومية وينمو معها نزوع هذه الجماهير الى التخلص من
سيطرة الحكم التركي العثماني المستمر منذ بضعة قرون . لقد انعكست هذه المشاعر
— اول الامر — في شكل من الاعتزاز القومي بمنجزات عصور الازدهار الحضاري
في التاريخ العربي الوسيط ، كحافظ اولي لاستعمار الوجود القومي فسي
الحاضر ، الذي سيتحول الى حافز تحرري وطني في ما بعد . وقد اخذ يبرز
هذا التحول ، منذ ما بعد الحرب العالمية الاولى ، مع تنامي التحرك الامبريالي
الغربي نحو السيطرة الكولونيالية بمختلف اشكالها : اقتصاديا وسياسيا
وعسكريا وثقافيا ، على بلدان الشرق (البلدان العربية) ،

منذ اخذت تشكل المشاعر القومية لدى الجماهير العربية بشكل اعتزاز
قومي بالماضي ، اخذ ينعكس هذا الاعتزاز في الادب واشكال الفكر الاخرى
تطلعا الى تراث هذا الماضي بمنجزاته الثقافية المختلفة ، ولكن هذا التطلع
بدا بمحاولات تتجه الى تقليد اساليب التراث ، والتعصب له والتفاخر به على نحو
من المبالغة المفرطة ، وبعث اصوله ، تعليما ونشرا وشرحا ، اي تكراره مشوها دون
اضافة او تطوير او اعادة نظر في اساليبه ومضامينه . لذلك كانت الرجعة
الى التراث حركة بدائية رجعية بأسلوبها ، تقدمية بدوافعها كتعبير عن التحفز
القومي لمواجهة التحديات الاستعمارية القديمة (التركية) ثم الجديدة
(الامبريالية الغربية) . وبعد الحرب العالمية الاولى ، اذ تحولت الحوافز
القومية السابقة الى انتفاضات وثورات وطنية مسلحة ، وتحولت حركة
« النهضة » الفوقية الى حركة تحرر وطني تتعمق في الارض الجماهيرية شيئا
فشيئا ، بدأت حركة التطلع الى التراث تحول ايضا من كونها تكرارا محضا
للتراث الثقافي الى كونها حركة لاعادة النظر لا في منجزات هذا التراث فقط ،
بل لاعادة النظر كذلك في النظريات العنصرية الاستعمارية الاوروبية حول
تراث الشعوب المستعمرة (الكمبرادور) . وهي النظريات التي كانت ترمي
الى استصغار شأن التاريخ والثقافة القوميين لهذه الشعوب ، بل قطع علاقاتها

بهما وافراغ ماضيها من كل ما يعطيها حق الاعتزاز به ، كما ترمي الى ابراز
هذه الشعوب انها قاصرة عرقيا وتاريخيا عن ان يكون لها حق الانتماء الى
اسرة الشعوب القادرة على انتاج حضارة او ثقافة ، لا ماضيا فقط ، بل حاضرا
ومستقبلا كذلك .

ان اتجاه التعامل مع التراث الى هذه الوجهة الجديدة كان — بحد ذاته —
اتجاها تقدميا . غير ان الممارسات العملية لهذا الاتجاه كانت تقتزن بمواقف
لا تتناسب مع مرماته التقدمي ، او هي تتناسب عكسيا معه ، لان هذه المواقف
اتخذت الوجه البرجوازي في نظرتها الى قضية التراث ، اي انها اتخذت
الطابع القومي الشوفيني المعادي للديمقراطية الثقافية من حيث علاقاتها الداخلية
وعلاقاتها الخارجية معا . فمن حيث العلاقات الاولى كان الموقف البرجوازي
من التراث يتجاهل طابعه الاجتماعي ليؤكد جوانبه الذاتية وكونه انجازا فرديا
ابديته مواهب « النخبة » بمعزل عن علاقاتها بالواقع الاجتماعي التاريخي وبالقوى
البشرية المنتجة ودور هذه القوى في انتاج الاساس المادي لمنجزات التراث ،
كما كان الموقف البرجوازي هذا يسلط الضوء ، حصرا ، على الاشكال
الفنية وحدها من التراث ، واما من حيث العلاقات الخارجية فكان هذا
الموقف لا يحاول تجاهل الصلات المتبادلة بين التراث الثقافي القومي والثقافات
القومية والعالمية الاخرى ، فقط ، بل كان يتجه ايضا الى احلال نظريات عنصرية
جديدة محل النظريات العنصرية الاوروبية في تقويم التراث القومي للشعوب
الاسيوية والافريقية ، كتلك « النظرية » التي صاغها ايدولوجيو النظام
الاستعماري عن العنصر الزنجي القائلة بان في هذا الزنجي نقصا بيولوجيا
وابداعيا جعله دون تاريخ ودون تقاليد ثقافية خاصة به ، مستغلين في صياغة
هذه « النظرية » كون الظروف التاريخية والظروف الاستعمارية حالت بين
شعوب افريقية وبين تطور الشكل الفلسفي لوعيها الاجتماعي (١) . وفي سياق
الكلام على هذه « النظرية » الاستعمارية نشير الى ملاحظة للمؤرخ الانكليزي
بالرل دافيدسن تقول : « ... ان تأثير الادارة الاستعمارية ظهر انه كان
طائفا الى حد ان كثيرا من الافريقيين اصبحوا يصدقون الافتراء على منجزاتهم
التاريخية الخاصة . ففي داخل القارة وخارجها كان الناس (الافريقيون)
يوافقون — او كانوا ، خوفا ، مضطرين للموافقة — على تصريح الحاكم السابق
لكينيا بان « الافريقيين بدائيون الى درجة انهم يمثلون بالنسبة للحضارة ما
يمثله تقريبا ورقة بيضاء » . ولكن عنصرنا هاما من عناصر النهضة الافريقية
في سنواتها الاخيرة كان يرفض الدعوة الى هذا الحكم ويهملها ويصرح بان

(١) ادوار بتالوف (دكتور فلسفة من اكااديمية العلوم السوفياتية) : مقال له في مجلة
« لصايا الفلسفة » — موسكو ، العدد ١٢ سنة ١٩٦٢ .

أفريقية تملك أشكالاً من الفكر الاجتماعي والنشاط والايان فريدة ومفيدة للحضارة» (١). ومن النظريات الأوروبية ذات الطابع العنصري نذكر مثلاً آخر ظهر في القرن التاسع عشر مؤداه أن هناك طريقتين للتفكير: طريقة الشرق، وطريقة الغرب، وأن الأولى طريقة غريزية وتركيبية، وأن الثانية طريقة منطقية تحليلية. وقد انعكست هذه «النظرية» العرقية، في الأدبيات البرجوازية الغربية، عند أمثال الشاعر الإنكليزي صاحب الكلمة الشهيرة: «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا». وقد أدت محاولات «التبرير» الفكري لسياسة الاستعمار الأوروبي في الشرق إلى نشوء «نظرية» أخرى من هذا النوع، هي التي تدعى بـ «نظرية مركزية أوروبية». تعني هذه مركزية الفلسفة، أي نفي وجود الفلسفة في غير أوروبا، وتمركز الفكر الفلسفي في هذه القارة (٢).

أن رد الفعل البرجوازي، في الشرق، على أمثال هذه النظريات العنصرية الغربية، كان من نوع الفعل نفسه، أي من طبيعته العنصرية. وعلى أساس رد الفعل هذا وغيره من العوامل القومية، ظهرت مواقف من التراث تحمل طابع الفكر القومي البرجوازي، فنقلنا هذه المواقف من «نظرية المركزية الأوروبية للفلسفة» إلى «نظرية المركزية الشرقية» (٣) وأصبحت النظرة إلى التراث نظرة مبالغة وتضخيم لقيمه النسبية ولدوره المؤثر في الثقافات والفلسفات العالمية والغربية، على مثال ما ورد في تقرير للفيلسوف الباكستاني محمد شريف قدمه إلى المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر من أن الفلسفة الإسلامية هي التي أعطت الحركة الإنسانية (٤) مبادئها الأولى، وعرفت الغرب على العلوم التاريخية والأسلوب العلمي ووضعت أسس النهضة الإيطالية وأثرت على الفكر الأوروبي المعاصر حتى عمانوئيل كانط (٥). أن لهذه الاستنتاجات أساساً تاريخياً دون شك، ولكن وضعها بهذه الصيغة الإطلاعية التي تتجاهل العوامل التاريخية الأخرى جعلها عرضة للنقد العلمي واضفى عليها طابع التعصب كبديل للتعصب الغربي المرفوض. وهناك شكل آخر لهذه المواقف القومية البرجوازية من التراث يتجلى في التيارات السلفية الجديدة التي تصطبغ بصيغة «الحداثة». ومن هذه التيارات ما جاء بدعة «تحديث» التراث، بمعنى قسر أفكار الماضي على التطابق والتماثل بينها وبين أفكار

(١) داغيد سن: «أفريقية: مدخل إلى القارة» - نيويورك ١٩٦٢ ص ٤٧ (نقلاً عن المصدر السابق) (٢ و ٣) سنبحت نظرية «مركزية الفلسفة» وناقشنا في مكان آخر من هذه المقدمة (٤) الحركة الإنسانية ظهرت في عصر النهضة الأوروبية على أيدي فلاسفة هذه النهضة بفضل سيطرة العلوم التجريبية. (٥) وناقى المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر المنعقد في البندقية ١٢ - ١٨ سبتمبر ١٩٥٨ - المجلد العاشر الخاص بالفلسفات الشرقية والفكر الغربي، =

الحاضر، وتجاوز كل مراحل التاريخ وما حدث خلال هذه المراحل من تعديلات جذرية في أفكار التراث، ومن ظروف اقتصادية واجتماعية ومن فتوحات عالمية خلقت في عالم الحاضر أفكاراً لم يكن من الممكن تاريخياً أن تنشأ خارج هذه الظروف وهذه الفتوحات. فقد رأينا من أشكال هذه البدعة (تحديث التراث) ما سمي حيناً بـ «الاشتراكية العربية» وحيناً بـ «الاشتراكية الإسلامية» (١). ورأينا كذلك من يحاول أن يجد في الإسلام مبادئ للرأسمالية (٢)، ورأينا كتباً تؤلف بحثاً عن «المادية» في النصوص الإسلامية (٣)، أو بحثاً عن «الشخصانية الإسلامية» (٤)، أو عن «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» (٥). بل رأينا من «استنبط» العلوم الطبيعية من القرآن كما يعرف عصرنا نفسه هذه العلوم (٦). لقد استحدث الفكر القومي البرجوازي هذا الشكل الجديد من السلفية كتعبير آخر عن أيديولوجية البرجوازية العربية المعاصرة. أن «تحديث» الأفكار والفلسفات التراثية، القديمة أو الوسيطة، بهذه الطريقة يؤدي - كما أشرنا - إلى الأخذ بفكرة التماثل بين أفكار الماضي وأفكار الحاضر، أي أفكار القرن العشرين ذاته، وهي فكرة ميتافيزيقية تنفي «تاريخية» الفكر وحركيته وتحكم عليه بالوقوف والجمود، فضلاً عن كونها تنقل ظروف مثل الرأسمالية والاشتراكية والوجودية والشخصانية بمفاهيمها

فاورولة، دار نشر سانسوني Sansone ١٩٦٠، ص ٢٠٥. (١) وجد بعض دعاة «الاشتراكية الإسلامية» في سيرة أبي ذر الفقاري دعامة لفكرهم في حين أن سلوك أبي ذر «أفكار» في عهد مؤسس الدولة الأموية، كان بادرة ثورة على وضع تاريخي خاص ظهر فيه الاستئثار الأموي بغنائم مادية كان من المفترض أن تنفق على المعوزين من سكان الأمصار الإسلامية، لكن هذا لا يصح تاريخياً سميت بالاشتراكية. (٢) راجع كتاب دودلسون: «الرأسمالية والإسلام» - ترجمة نزيه الحكيم، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٠. (٣) عبد النعم خلاف: «المادية الإسلامية وإبعادها» القاهرة، دار المعارف. (٤) محمد عبد العزيز الجبالي - المغرب: «الشخصانية الإسلامية»، دار المعارف بمصر ١٩٦٩. (٥) عبد الرحمن بدوي: «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» - القاهرة ١٩٤٧. (٦) يوسف مروة: «العلوم الطبيعية في القرآن» بيروت ١٩٦٨. انظر صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، ط ٢، بيروت - دار الطليعة ١٩٧٠، ص ٥١-٥٧. وهناك باحثون كثر لجبوا بلدي للمؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر بعنوان «معنى التشدد في الفكر الإسلامي المعاصر» - وناقى المؤتمر - المجلد العاشر، ص ١١-١٥، في هذا التقرير نجد نماذج أخرى من الأفكار المتصلة بالنقوة إلى «تحديث» التراث بمعنى فرض التماثل بين أفكار الماضي وأفكار الحاضر، كما نجد ذلك أيضاً في مقال عبد الحميد كمال: «الصوفية والتعليم الأوروبي الحديث» - المجلة الفلسفية لمؤتمر الفلسفة الباكستاني - العدد ٤ نيسان ١٩٥٩.

الحديثة من مناخ علاقاتها الاجتماعية وعوامل وجودها الموضوعية في عصرنا الى مناخ تاريخي ما كان يمكن ان يكون لها فيه سبب للوجود بوجهه مطلق . كما ان الاخذ بفكرة التماثل هذه يؤدي الى تبسيط الافكار الفلسفية المعاصرة الى حد الابتذال . فكم يكون مبتدلا الفكر الرياضي لابنشتاين - مثلا - اذا قلنا بتماثله مع الفكر الرياضي لفيثاغورس ، وكم تكون المادية الديالكتيكية الماركسية مبتدلة اذا كانت متماثلة مع المادية الساذجة في افكار الماديين اليونانيين الاقدمين .

انه لصحيح جدا القول بأنه ليس من فلسفة وجدت في فراغ او من فراغ ، بل ان كل فلسفة جديدة ظهرت انما كانت مستندة الى كل التراث الفلسفي السابق لها ، واتخذت من هذا التراث جزءا من مكوناتها . ولكن هذا الواقع الصحيح جدا شيء اخر يختلف عن تماثل الافكار القديمة والحديثة . ولعل الرجوع الى هيجل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة يوضح الفارق الهائل بين هذين الامرين . ان هيجل يقول ايضا بان الفلسفة المعاصرة هي ، نتيجة لكل المبادئ السابقة لها ، ولكنه يخضع العلاقة بينها وبين الفلسفات القديمة ، او بين كل فلسفة لاحقة وفلسفة سابقة ، الى قانون نفى النفسي . وقد مثل هيجل لفعل هذا القانون بمثال من فعل الطبيعة في تطور الشجرة الذي هو - كما يوضح هيجل - نفى الجنين : فالازهار تنفي الاوراق ، لانها تكشف ان الاوراق ليست تعبيرا عن المستوى الاعلى او عن الوجود الحقيقي للشجرة ، ثم ينفي الثمر الزهرة . . ولكن الثمر لا يمكن ان يحقق وجوده ان لم تسبقه الدرجات السابقة كلها من جذر وورق وزهر .

ان ظهور تلك التيارات وامثالها في عصر حركات التحرر الوطني وانهيار الامبريالية وما تبع ذلك من اشتداد الصراع الايديولوجي ، يضع في واجهة القضايا المطروحة في هذا العصر قضية الموقف من التراث الروحي القومي على اساس جديد ، اساس تقويمه واستيعابه وتوظيفه لمصلحة هذا الصراع الايديولوجي نفسه . لذا اصبحت القضية معقدة بقدر ما اصبحت مشكلة من أبرز مشكلات الفكر المعاصر . ومن هنا اصبحت من غير الممكن حلها في المرحلة الحاضرة الا على اساس ايديولوجي . واذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول ، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربية ان يحل المشكلة بمثل تلك الحلول التي اشرنا اليها وفقا لمواقفه الايديولوجية ، فقد حان الوقت اذن للفكر العربي الثوري ان يقدم الحلول لها ايضا وفقا لايديولوجيته الثورية ، ايديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية المناهضة لتطور محتوى حركة التحرر الوطني تطورا اجتماعيا ديمقراطيا ثوريا .

ان الحلول البرجوازية لقضية التراث ، كما راينا سابقا بعض نماذجها ، تكشف لا عن تخطيط هذه البرجوازية ايديولوجيا وحسب ، بل تكشف كذلك عن القصور الذي تنشم به تلك من حيث عدم قدرتها على التصالح مع روح العلم المعاصر . ربما كان هذا القصور نفسه انعكاسا عن ذلك التخطيط الايديولوجي الذي اوقعها فيه تحولات العصر العميقة . وفي هذا السياق يبدو لنا ان التبصر العلمي الموضوعي في قضية تقويم التراث القومي الفكري واستيعابه بروح عصرنا حقا ، لا بد ان يصل الى الاعتراف بأنه لا يمكن حل هذه القضية حلا صحيحا الا على اساس الاسلوب الماركسي - اللينيني الذي يستلزم ابراز المحتوى الديمقراطي الكامن في كل تراث روحي قومي والربط بينه وبين المحتوى الديمقراطي الاممي للثقافة المعاصرة ، الذي هو انعكاس حقيقي للمحتوى الديمقراطي الاممي لثورات التحرر الوطني المعاصرة وللثورة الاشتراكية التي اصبحت طابع عصرنا .

- ٢ -

بناء على هذه الاستنتاجات نرى ان حل مشكلة العلاقة ، حلا علميا ، بين حاضرنا العربي ، بكل ابعاده الوطنية والاجتماعية والفكرية ، وبين تراث ماضينا الفكري ، يتوقف على توفر الوضوح العلمي لدينا عن حقيقتين : **اولاهما** ، حقيقة المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في حاضرها وفي آفاق تطورها المستقبلي . وثانيتهما ، حقيقة الترابط الجوهرية بين ثورية هذا المحتوى ولورية الموقف من التراث . بمعنى ضرورة كون الموقف من التراث مطلقا من الحاضر نفسه ، اي من الوجه الثوري لهذا الحاضر .

اما الحقيقة الاولى ، فيوضحها ويؤكدها النظر المتعمق في اتجاهات المسار العام لحركة التحرر الوطني العربية ، لا سيما مسارها منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى هذه الايام . فلو اننا رسمنا خطا ياتيها لاتجاهات هذا المسار الاخير ، لراينا الاتجاه الصاعد بينها هو الغالب على الاتجاه الهابط ، ولراينا منحى الاتجاهات الصاعدة منحى ثوريا بجوهره ، يكتسب لوريثته من تصاعد الوعي التحرري الوطني والاجتماعي لدى الجماهير الوطنية والشمعية العربية ، ومن كون هذا الوعي يتجلى :

اولا ، في تعمق العداء لقوى الاستعمار والامبريالية وللقوى الضالعة معها او التابعة لها او المشاركة اياها عملية اقتصاب الحقوق الوطنية للشعوب واستلاب ارضها وخيراتنا وقمع مظاهرها القومية التحررية ، كشأن الصهيونية العالمية . دولتها « الفاصبة في فلسطين .

ثانياً ، في صيرورة هذا العداء ، خلال الممارسات النضالية . بمختلف أشكالها ومستوياتها ومضامينها ، الى عداء للنظام الاجتماعي الذي تمثله قوى الاستعمار والامبريالية . تعني نظام الاستثمار الرأسمالي .

ثالثاً ، في كون هذا الوعي اخذ يتبلور ، بتأثير من كلا العاملين السابقين وبتأثير من ظروف الواقع الاجتماعي في معظم البلدان العربية ليصبح وعياً طبقياً في الوقت نفسه ، وليضفي على الطابع الوطني لنضال الجماهير العربية طابع النضال الاجتماعي ايضاً ، بحيث تكاد تنعدم الحدود الفاصلة بينهما . من هنا شهدت السنوات الاخيرة ارتفاع الممارسات الكفاحية لهذه الجماهير ، هنا وهناك ، الى مستوى متقدم تتداخل فيه اهداف التحرر الوطني مع اهداف التحرر الاجتماعي الى حد التلاحم والتلازم (مثال لبنان ...) .

رابعاً ، في ان تبلور الوعي الوطني والسياسي على النحو السابق ، احد يحدث تغييراً ملحوظاً في السمات الداخلية لحركة التحرر الوطني العربية . اعني بذلك انه اخذت تظهر ملامح تفكك في العلاقة بين طرفين اساسيين من اطراف هذه الحركة : **اولها ،** الطرف الذي يضم بعض القيادات العليا لبعض الانظمة العربية ومن يدعمها من اركان « الطبقة الجديدة » التي ولدتها هذه الانظمة . **وثانيها ،** الطرف الذي ينتظم جماهير العمال والفلاحين الفقراء والمثقفين الثوريين والجند وفئات عريضة من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة ، ويتأثر بممارسات الاحزاب والقوى الوطنية والتقدمية . فقد ابرزت ظروف التطورات المشار اليها جميعاً ، مرتبطة بظروف الانتصارات التي حققها كثير من حركات التحرر الوطني في جنوب شرق آسيا وفي افريقية ، وكثير من فصائل الحركة الثورية العالمية في بلدان العالم الرأسمالي ، اضافة الى ما تحققه الطليعة الظافرة لهذه الحركة (المنظومة الاشتراكية) من تأثيرات عميقة اجتماعية وفكرية وسياسية ، على الصعيد العالمي - نقول : قد ابرزت هذه الظروف كلها مجتمعة تمايزاً واضحاً في المواقف ، داخل حركة التحرر الوطني العربية ، بين هذين الطرفين الاساسيين من اطرافها ، تجاه القضايا القومية الملتزمة بها هذه الحركة ، وفي طليعتها قضية التحرر الوطني للشعب العربي الفلسطيني بكامل اجزائها . يبدو هذا التمايز ، بشكل ما ، في ما ظهر - خلال السبعينات بالاحص - من مؤشرات تنبئ ان **الطرف الاول** يمكن ان يلقي سلاح النضال المعادي للامبريالية (الاميركية بخاصة) وللقوى الضالعة معها والتابعة لها (الصهيونية ، والرجعية العربية) ، واخذ - او كاد - يتخلى عن موقعه من المعركة التحررية العربية ، لينتقل الى موقع اعدائها الحقيقيين ، ذلك في حين ان العداء للامبريالية وحلفائها وتابعيها هو الذي يؤلف - بالاصل - جوهر العلاقة المرحلية بين اطراف حركة التحرر الوطني العربية ككل . أما

الوعي الشعبية والوطنية والتقدمية الممثلة للطرف الاخر ، فهي تزداد - مع تطور ظروف المعركة - رسوخاً في موقعها النضالي والتزاماً ثورياً بمتطلبات المعركة ، بقدر ما تمنح قيادات الطرف الاول والقوى التي تدعمها في تقبل لادائها الرئيس من مكانه في مواجهة اعداء القضايا القومية التحررية التي يمكن اخر لمواجهة اصدقاء هذه القضايا نفسها . ان تمايز المواقف على هذا النحو قد كشف الاسس الاجتماعية (الطبقية) القائمة وراءه ، وبرزت الى السطح - اكثر فاكثراً - مغزى علاقة التلاحم والتلازم بين النضال الوطني والنضال الاجتماعي في صعيد حركة التحرر الوطني العربية ، واكد المحتوى الثوري الذي يزداد تجذراً في تربة هذه الحركة .

خامساً ، في التحولات المستمرة التي اخذت تستجيب لها ، في المرحلة **الخيرة ،** لصال كفاحية داخل حركة التحرر الوطني العربية . وهي فصائل **سكان اصلاً ،** في مرحلة سابقة ، على مفاهيم ونوعات قومية ثوفينية عنصرية العنصرية ، وعلى مناهج فكرية هي اقرب الى السلفية المستحدثة . ان استجابة هذه الفصائل - نظرياً وممارسة - لتلك التحولات تعني : **اولاً ،** التخلص من **ماهيئتها ونزعاتها السابقة .** وثانياً ، اختيارها - عن اقتناع ثوري - خطة **الانصراف في النهج العلمي للحركة الثورية ،** وفي الممارسة الكفاحية على هدى هذا النهج .

سادساً ، في وعي القوى الاساسية لحركة التحرر الوطني العربية حتمية **الارتباط العضوي والمبدئي والمصيري** بينها وبين حركات التحرر الوطني الاخرى **في العالم ،** والحركة الثورية العالمية بكاملها مع طليعتها الصدامية : **منظومة المبادئ الاشتراكية .**

لكل هي ابرز العناصر المكونة لمحتوى حركة التحرر الوطني العربية حتى **مرحلتها الراهنة .** وهو - كما نرى - محتوى تتوفر فيه جملة من المكونات **اللازمة ،** وليس يعني هذا الاستنتاج اننا نفعل او نتجاهل او نستصغر العناصر **الاجنبية السلبية** داخل الحركة ، بل كل ما يعنيه **تجديد الاتجاه العام** بما يحمله من **آمال التطور المستقبلي الحاسم ،** اي التطور الثوري الواعي ، دون التطور **الهلوي .**

- ٣ -

المحتوى الثوري لحركة استمرار ر ب في مرحلتها الحاضرة وبين

الموقف الثوري من التراث الفكري العربي - الاسلامي . ماذا نقصد بهذه الحقيقة ؟ بل ماذا نقصد باطلاق صفة « الحقيقة » عليها ؟.

ليس بالرغبة الذاتية يكون « الشيء » حقيقة او لا يكون ، ذلك بان الحقيقة ليست ذاتية . انها موضوعية ، والا فليست بحقيقة اطلاقا ، بل وهما او تصورا او رأيا او رؤيا . وهنا جوهر المسألة في ما نحن بصده . فان الترابط الذي نمنيه في مسألتنا هو ترابط واقعي موضوعي ، أي هو حقيقة بالفعل . بمعنى انه من غير الطبيعي - ان لم نقل : من غير الممكن - ان تكون ثوريتين في موقفنا من قضايا الحاضر ، ونكون - مع ذلك - غير ثوريتين في موقفنا من تراث الماضي . الثورة موقف شمولي ، كلي ، لا يتجزأ . ان التجزيء ، هنا ، هدم للموقف كله يكشف ان « الثورة » المدعاة طفيلية على الحقل الذي تزعم انتماءها اليه .

ان ثوريه الموقف من قضايا الحاضر - تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث ، أي لمعرفته معرفة ثورية ، أي لبناء هذه المعرفة على اساس من ايدولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر . أي القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالاساس الاجتماعي لانتاج التراث الفكري في الماضي ، نعني بها القوى الاجتماعية السابقة المنتجة للاسس المادية التي انعكست في اشكال الوعي الاجتماعي (الفلسفة ، العلم الادب ، الفن) المكونة لهذا التراث (١) . ان بناء معرفة التراث على هذا الاساس الايدولوجي ليس امرا نفرضه نحن على الواقع قسرا ، او نفترضه بالنظر التجريدي المحض ، وانما هو من طبيعة الواقع نفسه . فاذا نحن استقصينا - كما سنفعل بعد ، خلال هذه المقدمة - اشكال معرفة تراثنا الفكري عند كل من حاول النظر فيه : تاريخيا ، او تفسيريا ، او دراسة ، في مختلف العصور المتأخرة عن عصره ، فسراها اشكالا متعددة : بعضها يتخالف وبعضها يتناقض وبعضها يتشابه . فكيف نفسر هذه الظاهرة ؟ . كيف تختلف معرفة التراث عند هذا المؤرخ وذاك ، او عند هذا المفسر وذاك ، او عند هذا الباحث وذاك ، في حين ان النتاج الفكري التراثي هو هو ؟

(١) لا نقصد بالانعكاس ، هنا ، التناظر . فليس ضروريا ان تكون الاشكال الفكرية متطابقة مع اسسها المادية (الاقتصادية - الاجتماعية) ، بل قد يكون العكس هو الواقع . فقد تكون هذه الاشكال بعيدة عن التشبه بتلك الاسس الى حد انها تكون حينما تشوبها ثوابها ، وتكون حينما تختلف عنها ، وحينما آخر متجاوزة اياها في حدود التجاوز الذي تسمح به القوانين العامة لحركة التاريخ . لكن ، مهما يكن وجه التباعد بين اشكال الفكر واسسها المادية ، فان علاقة الانعكاس بينهما علاقة قائمة كواقع مطلق . اما مصدر التباعد اشارة الى ما تتمتع به اشكال الوعي الاجتماعي من استقلالية نسبية عن اسسها المادية .

كواقع تاريخي له صورته الثابتة ، له نصوصه المتجمدة الموروثة للاجيال اللاحقة ، ما انكشف منها لنا وما لم ينكشف بعد ؟.

لتفسير هذه الظاهرة ينبغي - اول الامر - ان نلاحظ الفارق بين التراث نفسه ومعرفة هذا التراث ، أي ان نلاحظ ان اماننا في المسألة شيئين ، لا شيئا واحدا . هذا يعني ان معرفة التراث اضافة خارجية ترد اليه من مصادر متعددة . لهذا هي تتعدد وتختلف ، وهو واحد لا يتغير . فما دام الواقع المشهود يضع اماننا اشكالا متعددة مختلفة لهذه المعرفة ، فلا بد ان الذين ينتجون هذه الاشكال المعرفية عن التراث يختلفون بشيء ما بعضهم عن بعض . ما هو هذا « الشيء » ؟ . هل هو اختلاف « شخصي » في قابليات الفهم ، أي هل هو امر « فردي » تحكم به عناصر ذاتية مزاجية « خاصة » ؟ . ام ان هناك ما هو ابعد من ذلك واشمل ؟ . لو ان اختلاف اشكال هذه المعرفة صادر عن عوامل « فردية » ذاتية ، لكان التشابه ، او التماثل أحيانا ، اما نادرا جدا او غير ممكن اطلاقا ، لان التشابه نادرا ما يحصل بين « الذاتيات » المحض ، ولان التماثل مستحيل في « الخصوصيات » الذاتية هذه . ذلك في حين ان تصنيف اشكال معرفة التراث الفكري ، في هذا العصر وذاك ، يقدم لنا نماذج كثيرة متشابهة ، وحيانا نماذج تكاد تكون متماثلة ، بقدر ما يقدم نماذج متخالفة او متناقضة . هذا الواقع يحملنا على استنتاج ان كلا من التشابه والتخالف والتناقض بين تلك الاشكال « المعرفية » انما هو صادر عن منطلقات اجتماعية لا فردية ، وموضوعية لا ذاتية . هذا الاستنتاج يصل بنا الى نقطة التحديد ، لنرى جذور المسألة . وهنا نستعين ثانية باستقصاء الاشكال المعرفية التي نتجت ، في عصور مختلفة حتى الان ، عن التراث الفكري العربي - الاسلامي . ان هذا الاستقصاء هو من المهمات الرئيسة لهذه المقدمة ، ولكن مكانه منها لم نصل اليه بعد . ولا يمتنع ذلك من استباق نتائج الان لتوظيفها في سياق بحثنا هنا عن الحل العلمي لمشكلة العلاقة بين الحاضر العربي والتراث .

سنرى في نتائج هذا الاستقصاء ان كل « معرفة » عن هذا التراث ذاته صدرت من مؤرخ او مفسر او دارس ، قديما وحديثا ، انما يمكن وراءها موقف ايدولوجي . والموقف الايدولوجي هو - بالاساس - موقف طبقي . وليس شرطا ان يكون لهذا الموقف حضور مباشر في كل حالة خاصة ، وانما له حضوره المستتر في القاعدة الفكرية التي ينطلق منها الشكل المعين لمعرفة التراث . هذا - بالطبع - ليس امرا يختص بالتراث العربي - الاسلامي ، بل هو قانون ، او بحكم القانون العام ، ينطبق هنا كما ينطبق على كل نظر في كل لراث للبشرية في مختلف عصورها الحضارية . يمكن ان نستشهد على ذلك - في البدء - بمثال قريب منا ، هو ما نجده عند دارسي تاريخ الفلسفة من

المؤلفين العرب المعاصرين ، في محاولاتهم تكوين « معرفة » عن تراث الفكر الفلسفي اليوناني القديم : نجد في هذه المحاولات شكلين رئيسيين مختلفين من « المعرفة » حين تتعلق هذه « المعرفة » بتحديد الاتجاه الفلسفي الاساسي لتعاليم فيلسوف يوناني عظيم مثل **أرسطو** بوجه خاص . هنا نرى شكلا من « المعرفة » يجهد كل الجهد لابرز الجوانب **المثالية** من تلك التعاليم ، وطمس جوانبها **المادية** ، بل - احيانا - تحريفها او تشويهها ، بقصد تحويل الاتجاه الاساسي لفلسفة **أرسطو** من الميل المادي الى الاتجاه المثالي الصرف . ونرى - مقابل ذلك - شكلا آخر ، على العكس ، بوجه اهتمامه « المعرفي » المركز نحو الميول المادية في الفلسفة **الارسطية** ، دون ان يغفل الثغرات المثالية فيها ، ولا ان يتجاهل سمة عدم التماسك في المنظومة الفلسفية **الارسطية** ، من حيث طرحها المثالي قضية المادة والصورة الى جانب طرحها المادي مبدا تقديم وجود الكائن على وجود الوعي (١) . اننا ننظر الى هذا الاختلاف ، عند هؤلاء الباحثين العرب ، بين « معرفتين » تتعلق كلتاهما بتراث فلسفي واحد لفيلسوف واحد ، كونه ، اختلافا في المنطلق الفكري والايديولوجي ، خصوصا اذا تنبهنا هنا الى علاقة التراث **الارسطي** بتراث الفكر العربي - الاسلامي الفلسفي ، وكون هذا التراث الاخير قد اقام علاقته بـ **أرسطو** على قاعدة من المبادئ الاساسية لفلسفته التي جاءت ، تاريخيا ، كمنعطف على طريق التشكيك في اسس العمارة المثالية الدقيقة التنظيم التي اقامها افلاطون لمواجهة البذور الفلسفية المادية التي بذرها قبله امثال طاليس وانكسمانس وانكسماندر وهيراقليط من الفلاسفة الايونيين ، وديموقريطس من مؤسسي المذهب الدري . ان المنطلق الفكري والايديولوجي هو الذي يكمن وراء ذلك الهجوم المركز على العلاقة بين تراث **أرسطو** المنطقي والفلسفي وبين تراث المناطق والفلاسفة الاسلاميين

(١) يمكن الرجوع هنا الى : ١ - عبد الرحمن بدوي في كتابه « **أرسطو** » (القاهرة ١٩٦٤ ، الطبعة الرابعة) . ٢ - طيب نيزتي في كتابه السابق الذكر . الاول (بدوي) ، كمفكر مثالي ، يقرر ان الوجود الحقيقي عند **أرسطو** هو وجود الماهيات وان لا فارق بين افلاطون و**أرسطو** من حيث النظر الى « الوضع الوجودي » (ص ٥٥) كما يقرر ان « الفكرة الرئيسية عنده (اي **أرسطو**) والتي تسري في جميع اجزاء مذهبه هي فكرة الهيولى والصورة » (ص ٢٨٢) . في حين ان الثاني (نيزتي) كمفكر مادي ، يقرر ان المبدأ الاساسي لدى **أرسطو** هو القول بالوجود الموضوعي (الحقيقي) للعالم المادي وان وجود الوعي (الفكر - الماهية) مشتق من وجود العالم المادي ، ويرى - اي نيزتي - ضرورة ابراز هذا المبدأ الاساسي عند **أرسطو** ، لانه « في هذا المبدأ الاساسي ينفصل **أرسطو** ، بوضوح وحزم ، عن نظرية التثلث الافلاطونية البربرية » بل « الطفولية » ... (ص ١٠١) ثم يؤكد نيزتي ان « مفهوم **أرسطو** عن الجوهر ، ان تضمن ازالة المادة العامة ، قد ارسى بذلك خطوة كبيرة اساسية وخطيرة على طريق صياغة مفهوم مادي جدلي دقيق حول المادة (ص ١٢١) .

البارزين في تاريخ العصر العربي - الاسلامي الوسيط . وهو المنطلق نفسه الذي يكمن وراء نظرة اولئك السلفيين ، قدماء ومحدثين ، الى تلك العلاقة ذاتها نظرة عدمية مطلقة تتجافى مع منطق التاريخ والعلم (١) . فنحن نتلمس في هذه النظرة العدمية روح العداء لبعض الجوانب المادية من فلسفة **أرسطو** ، ولا سيما ما يبدو من تفكير مادي واضح في نقده - اي **أرسطو** - لنظرية المثل الافلاطونية ، وما في نظرية المعرفة عنده من اساس مادي اكثر وضوحا .

وتصح الإشارة هنا - استطرادا - الى اختلاف المواقف ، بل تناقضها ، حيال تراث **أرسطو** ، في اوروبا خلال العصور الوسطى ومطلع عصر النهضة ، لدى التيارات والمدارس الفكرية والفلسفية التي كانت تخضع للسلطات اللاهوتية المسيحية ، ولا سيما ما كان منها ذا سيطرة نافذة في اوساط الجامعات . ان الذين يعرفون تاريخ هذه الفترة ، يعرفون كيف كانت المواقف من تراث **أرسطو** الفلسفي تتردد بين تحريم دراسته وفرض اشد العقوبات على « مرتكبيها » ، وبين الالتزام بدراسته وفرض اشد العقوبات ايضا على من « يرتكب » رفضها . . . فما سبب هذا الاختلاف والتناقض حيال تراث فلسفي واحد لفيلسوف واحد ؟ . لم يكن من سبب لذلك سوى ان « معرفة » هذا التراث كانت تتلون بلون القاعدة الفكرية والايديولوجية التي تتحكم بطريقة انتاج هذه « المعرفة » .

توكيدا لهذه الحقيقة نستطرد ثانية الى ظاهرة بارزة يراها المتبع لتاريخ الفلسفة ، وهي اختلاف الطرق في تفسير هذا التاريخ . ان تاريخ الفلسفة واحد ، فلماذا تختلف اذن طرق تفسيره ؟ . قد يكون هناك اكثر من سبب لهذه الظاهرة . فربما كان من اسبابها ذلك التعقد الملحوظ في مجرى تاريخ الفلسفة ، وصعوبة استنفاد ما يتخلله من العلاقات المعقدة المتشابكة بين الاشياء والظواهرات . فغير ان السبب الابرز تأثيرا - في منظورنا - هو اختلاف الاهداف غير المباشرة لدى مؤرخي الفلسفة . وهذه الاهداف لا يصح النظر اليها كاهداف فردية ذاتية ، لان الملحوظ في طرق تفسير التاريخ الفلسفي ، عند تصنيفها تصنيفا علميا ، ان وجوه الاختلاف بينها تنقسم الى تيارات ومدارس ، لا الى آراء فردية خاصة . وهذا مما يؤكد صحة الاستنتاج بان

(١) للمراجعة بهذا الصدد نختار : كتب ابن تيمية من القدماء ، ومؤلفات علي سامي النشار من المحدثين المعاصرين (مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، وغيرهما من مؤلفاته) . نقصد بالنظرة العدمية الى تلك العلاقة ، محاولة هذا الفريق من السلفيين نفى كل تأثير لـ **أرسطو** في منطق الاسلاميين وفلسفتهم نفيا مطلقا ، واعتبار هذا المنطق وهذه الفلسفة نابعين من اصول اسلامية خالصة .

الاشتراكية في روسيا) . ٥ - فلسفة عصر بناء الاشتراكية والشيوعية ، وهي مرحلة ظهور الاشتراكية في بلد واحد وتحولها الى نظام عالمي .

ان تحديد المراحل على هذا النحو ، لا يعني ان المنهج المادي التاريخي بهمل المراحل الخاصة في داخل كل تشكيلة اجتماعية ، او المراحل الضمنية داخل كل مرحلة تاريخية ، كالمراحل الضمنية في تاريخ تطور العلاقات الرأسمالية في أوروبا ، ومرحلة الثورات البرجوازية المبكرة في القرن السابع عشر ، ومرحلة التحضير للثورة الفرنسية ثم قيام هذه الثورة في القرن الثامن عشر ، ومرحلة التحضير للثورات البرجوازية وحدوثها سنتي ١٨٤٨ - ١٨٤٩ . كذلك يلاحظ هذا المنهج ان هناك درجات في تطور الفلسفة داخل كل مرحلة ضمنية . من هنا يفهم معنى كلام الماركسية على الفلسفة الألمانية الكلاسيكية بخصوصيتها . فاتهم ، بالإضافة الى توكيدهم دائما ان تحديد المراحل نسبي ، يعبرون الفلسفة الألمانية هذه مستقلة بنوع من الاستقلال (١) .

استطردنا الى هذا الاختلاف في مقاييس تحديد المراحل الفلسفية ، باختلاف الاسس الفكرية والمنهجية ، لكي تؤكد القول بان كل اختلاف من هذا النوع مبني - اساسا - على الفارق الايديولوجي ، اي على « حزبية » طبقية بضمها ، وان هذه « الحزبية » تظهر في تفسير تاريخ الفلسفة كما تظهر في الفلسفة نفسها . فكما ان تطور الفلسفة في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع ، سواء في أوروبا ام في بلاد العرب والاسلام ام في الهند والصين ، ان يجري عن طريق الصراع بين المادية والمثالية ، هكذا تفسير تاريخ الفلسفة ايضا . فهو يجري ايضا - سواء اعترف المفكرون والفلاسفة البرجوازيون ام لم يعترفوا - انطلاقا من مواقف « حزبية » ، اي من وجهة نظر المصالح التي تخص هذه الطبقة ، او الفئة الاجتماعية ، او تلك . من هنا كان على الماديين في تفسيرهم تاريخ الفلسفة ان لا يهتموا المثاليين او يرفضوهم ، وكان على المادية دائما ان تعنى بهم وبفلسفاتهم كواقع تاريخي من جهة أولى ، وان تتقدم بالنقد البناء للمثالية من جهة ثانية . وهذا - بضبط - معنى موقف ماركس

(١) يلمس الماركسيون ازدهار الفلسفة الألمانية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر ، رغم التأخر الاقتصادي الألماني بالنسبة للبلدان الأوروبية الأخرى حينذاك ، أولا ، بأنه أحد مظاهر الاستقلالية النسبية للفلسفة من البناء التحتي ، وثانيا ، بأنه كان نتيجة لتوحيده من العوامل : العوامل الخارجية (مجملة أوروبا) ، والعوامل الداخلية الألمانية التي كانت تتميز بالتراكم الكمي في حالة العمودية ، أي ان الأوضاع الاقتصادية والسياسية في ألمانيا وقتئذ رغم أنها كانت حيث الكيفية في حالة تأخر نسبي ، كان هناك في احتفاء هذه الأوضاع حركة صيرورة تشكل بمرامك كمية . وهذه التراكمات تحول الى كمييات عدة : سياسية او فكرية او نظرية .

المنطلقات الايديولوجية هي الاساس في تنوع هذه الطرق «المعرفة» واختلاف اتجاهاتها ومناهجها في تفسير تاريخ الفلسفة ، بل نحن نجد اختلاف الاتجاهات والمناهج يتحكم أيضا حتى في تحديد مراحل هذا التاريخ : فان الكثرة الغالبة من مؤرخي الفلسفة الذين ينطلقون من ايديولوجيات برجوازية ، حين هم يعترفون بضرورة تحديد مراحل لمجري تاريخ الفلسفة ، يقترحون مقاييس مختلفة لهذا التحديد كثيرا ما تكون مقاييس لا تاريخية جوهرية ، كمقياس القرون الزمنية بذاتها او مقياس تواريخ السلالات الملكية ، او مقياس نشوء مدارس معينة وزوالها ، او مقياس ظهور افكار معينة واختفائها ، الخ ... انهم باعتمادهم هذه المقاييس وامثالها يتجنبون رؤية الاصل المادي التاريخي المحدد لتفسير المراحل الفلسفية . ان الاخذ بهذا الاصل ينطلق من كون الفلسفة تظهر في المجتمعات الحضارية كإنعكاس غير مباشر ، رفيع الشكل ، لوجود المادي . ولكونها كذلك ينظر الى هذا الانعكاس بأنه الأكثر مطابقة لتاريخ تطور الوجود الاجتماعي ، الى هذا الحد من المطابقة او ذاك (١) . ان هذا يعني ان نطلق في تحديد المراحل لتاريخ تطور الفلسفة ، من المقاييس ذاتها التي نطلق منها في تحديد المراحل لتاريخ تطور المجتمع البشري ، أي من نشوء التشكيلات الاجتماعية وتطورها وحلول بعضها محل الآخر . وانطلاقا من هذا المقياس يحدد المنهج المادي التاريخي مراحل تاريخ الفلسفة على النحو الآتي : ١ - فلسفة المجتمع المبودي . ٢ - فلسفة المجتمع الاقطاعي . ٣ - فلسفة مرحلة الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية - فلسفة عصر الامبريالية والثورات البروليتارية (من اواخر القرن التاسع عشر الى ثورة اكتوبر

(١) البدا النظري الفلسفي ، في الماركسية ، لتحديد مراحل الفلسفة يقوم على فكرة كسوف تاريخ تطور الفكر الفلسفي هو نتائج وحدة التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية « اي ما يسمى بوحدة التقطع ، بمعنى وحدة التقطعات الحادثة في مجرى التطور التدريجي للفلسفة . ان انظر بفسر هذه الوحدة بقانون نفى النفي . فهو يقول بهذا الصدد : « ان الفلسفة القديمة كانت مادية عفوية ، ولذا كانت عاجزة عن ايضاح الصلة بين الفكر والمادة ، ولكن ضرورية ايجاد الموضوع في هذه المسألة ادت الى التعلل بشان الروح غير المنفصلة عن الجسم ، وادت بعد ذلك الى توكيد كون الروح خالدة ، ثم ادت اخيرا الى الوحدانية (اي وحدانية الروح والجسم) . هكذا تعرضت المادية القديمة الى نفى التالية لها . ولكن المثالية نفسها أصبحت هي ايضا ، في سبيل التطور اللاحق للفلسفة ، عاجزة عن البقاء نفسها ، فتعرضت بدورها للنفي من جانب المادية الحديثة التي هي عبارة عن نفى النفي » وليست هي (أي المادية الحديثة) انماشا بسيطا للمادية القديمة ، وانما هي تصيف الى الاسس الثابتة للمادية القديمة كل المحتوى الفكري لتطور الفلسفة والعلوم الطبيعية على مدى ألفي سنة ، ولتطور التاريخ بعد ذاته في هذين الألفين من السنين » (انظر : آنتي دوهرنغ ، الفصل الـ ١٢ : دياكتيك نفى النفي - راجع الترجمة العربية : فؤاد ايوب ، دار دمشق ، الطبعة الاولى ١٩٦٥ م ص ١٦٥ - ١٦٦) .

وانظر من هيجل . وهو موقف تنمكس فيه « حزبية » الفلسفة . اما « حزبية » تاريخ الفلسفة المثالي فتعكس ، اكثر الاحيان ، في كون المثاليين لا يضعون في حسابهم الصراع المكشوف مع الماديين . انهم يميلون الماديين ، او يحاولون تشويه فلسفتهم المادية . وفي هذا المجري ذاته كان تشويه المحتويات المادية للفلسفة العربية - الاسلامية ، وللفلسفتين الهندية والصينية القديمتين . كانت المثالية تحاول رفض ادخال المادية في الفلسفة محتجة بالمعادلة الآتية : المادية عدو للدين ، والفلسفة والدين واحد ، فالمادية اذن ليست من الفلسفة ، وليست من موضوعات الفلسفة . هذا الموقف ليس سوى شكل من اشكال « حزبية » الفلسفة المثالية ، برغم ان الفلاسفة المثاليين ينكرون « حزبية » الفلسفة ، ولا يعترفون بانقسامها الى مادية ومثالية ، ولذا هم ينطلقون في تصنيفهم الفلسفة من مقاييس تبدو « لاحزبية » ، اي لاطبقية ، فيقسمونها الى مدارس (١) .

ان المادية حين تؤكد موقفها بأنه لا يمكن رفض المثالية ، فهي - بذلك - تأخذ بالحسبان دور الضرورة التاريخية ، أي كون المثالية نشأت في ظروف تاريخية معينة كظاهرة ضرورية اقتضتها تلك الظروف . وفي اساس هذا الموقف يقع المبدأ المادي التاريخي الذي ينظر الى الدور الحاسم لاسلوب انتاج الخيرات المادية في نشأة الافكار الاجتماعية وتطورها ، ومنها الافكار الفلسفية ، والى الاثر الحتمي للصراع الطبقي على تطور الابدولوجية ، ومنها الفلسفة .

— ٤ —

ان جملة ما قدمناه بصدد معرفة التراث الفكري يضع امامنا حقيقة ان اسلوب هذه « المعرفة » واداتها العلمية لا يخضعان لواقعها التراتي بحد ذاته ولا لظروفه الزمنية والاجتماعية بحد ذاتها ، بقدر خضوعهما لامتحانات الزمن الذي تنتج فيه - اي « المعرفة » - ولاعتبارات الموقع الاجتماعي لمنتجي هذه المعرفة . وقد رأينا في ما سبق انها اعتبارات تشكل قاعدة ابدولوجية

(١) لقد فصح لينين ، بالامثلة المموسة ، حزبية الفلاسفة المثاليين رغم تنوع الانتماء التي تستتر خلفها حزبيتهم الفلسفية . وذلك في كتابه « المادية والمذهب التجريبي النقدي » - (راجع - خاصة - فصل « الاحزاب في الفلسفة والفلاسفة العمقي » - الترجمة العربية : منير مشابك وفؤاد ايوب ، دار دمشق ١٩٧١ ، الطبعة الاولى - ص ٢٢٥ - ٢٥٥) . وقد وصف لينين الحيداء في الفلسفة بأنه « قناة مغلقة ، بكل حقارة ، المثالية والايامانية » (ص ٢٥٤) . وفي خلاصة كتابه هذا (ص ٢٥٨) قال لينين : « ان الفلسفة الحديثة المنحازة ، كما كانت قبل النفي سنة ، وان الحزبين المتصارعين هما ، بصورة اساسية : المادية والمثالية » .

للصيفة التي تبرز بها معرفة التراث . ذلك يعني ان النظرة الى التراث تحمل بمحتواها دائما نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر - ايا كان زمن الحاضر - نحو الماضي ، اي انها من نتاج الحاضر ، لا من نتاج الماضي الذي هو زمن التراث . هذا المعنى ينطبق على كل نظرة في التراث ، مهما يكن نوع الصيغة الابدولوجية لهذه النظرة (المعرفة) . حتى النظرة السلفية المتعشنة في حلبة الصراع الابدولوجي على الصعيد العربي خلال الحقبة الاخيرة - حتى النظرة السلفية هذه ليست خارجة عن منطق هذه الحقيقة . فان السلفيين ، حين يظهرون الاصرار على رؤية الحاضر من خلال الماضي ، دون العكس ، اي نقل افكار الماضي ذات الابعاد الاجتماعية الماضية التي تجاوزها التطور التاريخي ، ليحلها محل الابعاد الجديدة المتصلة بمنجزات هذا التطور في الحاضر - نقول : ان السلفيين حتى باصرارهم على التزام هذا النوع من رؤية تراث الماضي ، انما هم - في الواقع وجوهر الامر - ينطلقون من اصرار معاكس له . انهم ينطلقون ، حقيقة ، من الموقع الذي تحتله ، في هرمية البنية الاجتماعية الحاضرة ، طبقة معينة يعبرون هم عن ايدولوجيتها اما لانهم في موقعها الطبقي نفسه او لسبب آخر يتعلق بتكوينهم الفكري وغياب الوعي السياسي والطبقي عنهم . نقصد بذلك ان المضمون الحقيقي لرؤيتهم السلفية الى التراث ، اي لدعوتهم الى اسقاط الماضي على الحاضر ، هو مضمون ترتبط جذوره بالحاضر وتنفرس في تربة الحاضر ، هو صيغة من صيغ الابدولوجيات المنحازة المعاصرة ، هو استنجاد بالافكار المخطئة في « متحف » الماضي لنشيت موقع طبقي متزعزع في بنية اجتماعية تتصدع تحت مطرقة الحاضر.

المسألة اذن ، في موضوعنا ، ان ليس هناك علاقة واحدة بين الحاضر والتراث ، ما دام الحاضر نفسه ليس واحدا ، وما دام التراث كذلك ، في منظورات الحاضر ، ليس واحدا . ففي التركيب الطبقي للبنى الاجتماعية العربية القائمة الان ، على اختلاف في اشكال هذا التركيب الطبقي بين بنية واخرى ، وعلى اختلاف في نوعيات الصراع المحتدم على مستوى المرحلة الراهنة داخل كل بنية منها ، برز واقع جديد هو اشتداد التناقض بين المواقف تجاه القضايا الاساسية المطروحة بالحاج في هذه المرحلة : القضايا الوطنية والاجتماعية والديمقراطية والفكرية . وبقدر ما تداخلت هذه القضايا بعضها ببعض وكادت تزول الحدود بينها ازداد هذا التناقض حدة واشتدادا ، وازداد التمايز بين المواقف سعة وعمقا . ان هذا الواقع ، بكل ظاهراته ، اوضح - اكثر فاكثر - فكرة ان معنى « الحاضر » في منظور كل طبقة وفئة اجتماعية على حدة يختلف عنه لدى غيرها . وذلك لاختلاف مواقعها في حركة الصيرورة التي تهتز بها الان تلك البنى الاجتماعية القائمة . ثم لاختلاف وعي كل منها كيف والى اين تتجه حركة الصيرورة هذه ومدى التوافق او التخالف بين

١ - في قضية المنهج :

ان وصف المنهج المعرفي لاستيعاب التراث بأنه منهج ثوري ، يقتضي ان يكون قائما على قاعدة فكرية تعبر عن ايدولوجية ثورية ، ما دام قد تقرر عندنا ، في ما سبق ، ان « معرفة » التراث تنبع دائما من منطلقات فكرية تشكل قاعدتها الايدولوجية ، وانه - لذلك - لا تكون « المعرفة » هذه واحدة ، بل متعددة بقدر تعدد الايدولوجيات في المجتمعات الطبقيّة . لكل طبقة ايدولوجيتها ، ولكل ايدولوجية شكل معين من « المعرفة » للتراث .

الايدولوجية الثورية ، هي ايدولوجية الثوريين في المجتمع ، اي الطبقات والفئات الاجتماعية التي ترتبط مطامحها ومصالحها الطبقيّة والثوية بمطالب التغيير الثوري في لحظة تاريخية معينة . نعني تغيير الاوضاع والؤسسات الانتصادية والاجتماعية والتشريعية والسياسية التي تصبح ، في لحظتها تلك ، عاجزة عن الاستجابة لمقتضيات التطور والتقدم لصالح القوى الاجتماعية الاكثر تطورا وتقدما ، وهي القوى ذات الدور الاساسي في عملية الانتاج المادي والروحي للمجتمع . فاذا رجعنا الى المحتوى الاساسي لحركة التحرر العربية في مرحلتها الحاضرة ، على نحو ما حددناه سابقا ، امكنا القول بان متطلبات التغيير الثوري الان - بالنسبة لهذا المحتوى - تتحدد بتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية التي ستكون ، لدى استكمال مهماتها ، قاعدة ومنطلقا لتحقيق الثورة الاشتراكية .

ان القوى الاجتماعية والسياسية المؤهلة ، موضوعيا وذاتيا ، في لحظتنا التاريخية العربية هذه ، لتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية ، هي قوى التحالف التقدمية والوطنية والديمقراطية ، احزابا ومنظمات وهيئات وشخصيات ، تجمعها اهداف مرحلية بوجه عام ، وقد تجمع بعضها اهداف استراتيجية كذلك . غير ان القضية هنا هي معرفة موقع الفكر الثوري العلمي في هذا التحالف ، وموقع القوى التقدمية التي تتخذ من هذا الفكر دليلا في الممارسات السياسية والكفاحية بين جملة تلك القوى المتحالفة . اننا نستطيع القول بهذا الصدد ، بناء على رؤية واقعية موضوعية لابعاد الحركة الثورية العربية بمستواها الحاضر ، ان موقع الفكر الثوري العلمي وموقع القوى الممارسة له داخل الحركة ، يحظيان الان بمركز الفاعلية المتميزة ، كما يحظيان بظروف ذاتية وظروف موضوعية ، وطينا وقوميا وعاليا ، تساعداهما على التقدم بويرة مؤاتية الى مركز التقرير في مسار هذه الحركة .

في ضوء هذا الواقع نكتشف ملامح الايدولوجية النواة للحركة الثورية

وجهة الحركة ووجهة المطامح والمصالح والمصائر الطبقيّة او الثوية لكل واحدة منها . فليس « حاضر » الطبقات والفئات التي نهتز مواقعها وتتزعزع هو نفسه « حاضر » الطبقات والفئات الاخرى التي تتوطد وتتجذر مواقعها ، يوما فيوما ، في المجرى الراهن لحركة التحرر العربية . لكل من تلك وهذه « حاضرها » المتميز . الاولى لها « حاضرها » الماضي ، والثانية لها « حاضرها » المستقبلي . الاولى لها بالماضي « علاقة » الفريق بخشبة الانتقاد ، والثانية لها به « علاقة » الزمن الاتي بوحده التاريخية مع الزمن المتحول في مجرى الحاضر .

على قدر ما يختلف « حاضر » كل موقع طبقي عن « حاضر » الموقع الاخر ، وعلى قدر ما تختلف « علاقة » كل منهما بالماضي عن « علاقة » الاخر به ، يختلف « التراث » نفسه كذلك عند كل منهما ، وبالصورة نفسها التي يرسم بها « حاضر » كل موقع طبقي وترسم بها « علاقته » بالماضي ، بالصورة نفسها يرسم التراث ايضا في المنظور الايدولوجي لكل منهما . هكذا ينكشف ان التراث ليس واحدا . ان التراث يتعدد ، لانه منظور اليه من الحاضر ، والحاضر - كما راينا - متعدد . ونحن نملي هنا - بالطبع - تعدد المنظور الايدولوجي - الطبقي - للتراث ، رغم ان التراث ، كواقع تاريخي ، واحد .

- ٥ -

اذن ، القوى الثورية في حركة التحرر العربية لها « حاضرها » المستقبلي المتميز عن « الحاضر » الماضي للقوى المتخلفة . واذن ، لها « تراثها » المتميز ايضا عن « تراث » هذه القوى الاخرى . فما سمات هذا « التراث » للقوى الثورية ، اي ما سمات « المعرفة » التي تستوعب بها تراث الفكر العربي - الاسلامي للعصر الوسيط ؟ . كيف يختلف هذا « التراث » في منظور القوى الثورية عنه في منظور القوى المتخلفة ؟ .

هذه الاسئلة تضع للبحث هنا قضيتين رئيسيتين :

اولا « المنهج » المعرفي « الثوري » لاستيعاب التراث .

ثانيا ، صورة التراث كما يكشفها المنهج الثوري ، وكما تكشفها المناهج الاخرى .

العربية في لحظتها التاريخية الحاضرة . انها ايديولوجية القوى الاساسية في هذه الحركة ، ايديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية الاكثر ثورية والاكثر حاجة الى تغيير ثوري يتناول اسس الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة التي تعاني منها هذه القوى انواع الشقاء المادي والروحي ، اضافة الى معاناتها اشكال الاضطهاد القومي واستلاب الارض وثرواتها واستلاب الوطن وتاريخه من قبل الامبريالية والصهيونية .

ان الفكر الثوري العلمي لهذه الايديولوجية ، هو - بالتحديد - **فكر الاشتراكية العلمية** بقاعدتيه الرئيسيتين : المادية الديالكتيكية ، والمادية التاريخية . ان القاعدة الاخيرة (المادية التاريخية) هي الاساس في تحديد المنهج لانتاج « معرفة » التراث بطريقة ثورية .

ب - في صورة التراث

اما صورة التراث ، في منظور المنهج المادي التاريخي ، فيرى هذا المنهج خطوطها الاساسية في ضوء نظراته الجدلية الى علاقة الحاضر بالماضي ، والى العلاقة بين المعرفة المعاصرة بالتراث والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتويه التراث . هذه النظرة الجدلية ، في مسألتنا ، تعتمد على موضوعتين : **الاولى** ، كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وايديولوجية معاصرين . **الثانية** ، كون هذه المعرفة ، رغم انطلاقها من منظور الحاضر ، علميا وايديولوجيا ، لا تستوعب التراث الا في ضوء « تاريخيته » ، اي في ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي اليه ، او - بعبارة اكثر تدقيقا - لا تستوعبه الا من وجهة علاقته بالبنية الاجتماعية السابقة التي انتجته ، وبالظروف التاريخية نفسها التي انتجت - بدورها - تلك البنية الاجتماعية مع ما لها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين . قد تبدو العلاقة بين هاتين الموضوعتين على شيء من التعارض بوجه ان معرفة تراث الماضي من منظور الحاضر تستلزم جر الماضي الى الحاضر وهذا يتعارض - اخيرا - مع قولنا باستيعاب التراث في اطاره الماضي فقط . ان فكرة التعارض آتية ، اذن ، من وهم التلازم بين عصرية المعرفة و « عصرنة » التراث . والواقع ان هذا التلازم باطل . وحدها السلفية الحديثة تأخذ بهذا التلازم ، عمليا . حين هي تستدرج مفاهيم الماضي الى الحاضر على اساس الزعم بان معارف عصرنا كلها موجودة هي ذاتها في الماضي ، ومنقولة عنه بلغة الحاضر ، وان ليس شيء منها لم يوجد في التراث . هذه الطريقة التي تستدرج في خطط الدعوة الى « تحديث » التراث ، قد اخذت طريقها بنشاط ، في الحقبة الاخيرة ، الى بعض مفكري البرجوازية العربية ، تحت وطأة الحاجة الملحة لدى هذه البرجوازية الى ترميم ايديولوجيتها المنهارة وطلانها بالوان

« عصرية » فاقعة ، من اجل الحفاظ على « مادتها » الاصلية ، اي مفاهيمها الطبقية التي تعني استمرارية وجود البرجوازية ، طبقة ، الى الابد . ولكن الدعوة الى « تحديث » التراث ، بمعنى تماثل مفاهيم الماضي مع مفاهيم الحاضر ، هي - بصرف النظر عن ابعادها الطبقية وعمما تتضمنه من ايهام البرجوازية بآدية وجودها - متعارضة ، بل متناقضة ، من الناحية الفلسفية ، مع الاتجاه المادي التاريخي « كمنهج » ، في فهم علاقة الحاضر بالماضي ، ثم علاقته بالتراث . فان الكشف عن الاتجاه الفلسفي الذي تتضمنه هذه الدعوة - اي دعوة « تحديث » التراث - ينجلي : كما سبق القول ، عن نظرة ميتافيزيقية (سكونية) الى التاريخ تضعه في حركة دائرية مفرغة ، في حين ان المنهج المادي التاريخي ينظر اليه - اي الى التاريخ - في حركة حلزونية صاعدة تخضع لاحتياجات القوانين العامة لحركة تطور المجتمع البشري بما يتداخل فيها من حتميات القوانين الداخلية لتطور كل مجتمع على حدة .

ان موضوع « عصرنة » التراث يختلف ، جذريا ، عن موضوعتنا القائلة باستخدام المنهجية العلمية المعاصرة في انتاج معرفة جديدة من التراث . ان الفرق الحاسم بين الموضوعتين يقوم - **اولا** - على اسقاط الماضي على الحاضر في الموضوعة البرجوازية ، اي حصر مفهوم الحاضر في كونه امتدادا صرفا للماضي ، امتدادا ميتافيزيقيا جامدا يعني - في نهاية الامر - تماثل الحاضر والماضي تماثلا كاملا . ذلك على العكس من موضوعتنا القائمة على كون العلاقة بينهما هي علاقة تطور تاريخي بتشكيل محتواه من وحدة التقطع بين التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية في مجرى الحركة الدائمة للتاريخ . ويقوم - **ثانيا** - على الفرق بين ان تنتهي موضوعة « عصرنة » التراث الى القول بان « نأخذ عن الاقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث ... » و « ان ننظر الى الامور بمثل ما نظروا . او قل بعبارة اخرى : ان نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا الى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا اليها » (١) ، وبين ان تهدف موضوعتنا وفقا للمنهج المادي التاريخي ، الى فهم « مشكلة الموقف من التراث » بأنها « مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة » (٢) . اي ان موضوعتنا لا تهدف الى « ان نأخذ عن الاقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة » ، لان المسألة هنا ليست هي مسألة « الاخذ » او « عدم الاخذ » عن الاقدمين ، بل هي مسألة الوصول الى تحديد « الشكل

(١) ذكي نجيب محمود : العقول واللامعقول في تراثنا الفكري - بيروت ، دار الشروق (دون تاريخ) ، ص ٧ .

(٢) مهدي عامل : أزمة الحضارة العربية ام أزمة البرجوازيات العربية - ص ١٨٨ .

الذي ينظر فيه الفكر الحاضر الى علاقته بالفكر الماضي « اي » .. الشكل الذي يتكشف فيه الفكر هذا للفكر ذاك « (١) دون تجريد الفكر الماضي من مشكلات الاقدمين الخاصة « التي جعلوها موضع البحث » ، بل العكس هو المطلوب . نقصد ان المطلوب هو النظر الى فكر الاقدمين حيا بلحمه ودمه . فاذا تجرد من « مشكلاتهم الخاصة » تجرد من حياته ولحمه ودمه ، تجرد من ابعاده الانسانية اي من حيوية حركته كنتاج فكري مرتبط بحركة نشاط اجتماعي له تاريخيته المعينة ، اي انه - بالنهاية - تجرد من قيمه التراثية .

هذا من جهة اولى . ثم ان المسألة ، من جهة ثانية ، هي حل مشكلة الموقف من التراث على وجه يضمن لنا تحقيق غرضين : كيفية استيعاب التراث بشكل جديد اولاً ، وكيفية توظيف هذا الاستيعاب الجديد - ثانياً - في مجال تحرير الفكر العربي الحاضر من سيطرة التبعية للفكر الاستعماري وللإيديولوجية البرجوازية بتداخلهما التاريخي في البنية الاجتماعية العربية المعاصرة . اما كيفية استيعاب التراث فقد اوضحنا الكثير من خطوطها المنهجية العلمية في الصفحات السابقة . واما كيفية توظيف هذا الشكل من الاستيعاب ، فهي بالدرجة الاولى - وضع صورة التراث في اطارها التاريخي ، اي في اطار الصورة الفكرية للمجتمع العربي - الاسلامي خلال العصر الوسيط على اساس علاقتها بتاريخية هذا المجتمع ، وبالبنية المتكاملة لواقعه المادي . فاذا وضعنا الصورة في هذا الاطار باداننا العلمية المعاصرة ومن موقعنا الايديولوجي الثوري في البنية الاجتماعية العربية الحاضرة ، تحقق لنا من ذلك ان نكتشف المتابع والاصول الاجتماعية الحقيقية لتراثنا الفكري ، اي امكنا ان نمتلك رؤية علمية لا للقوى الاجتماعية المتصارعة داخل بنية المجتمع ذاك بكل خصائصها التاريخية وحسب، بل ايضا رؤية الاشكال الفكرية والايديولوجية للصراع بين تلك القوى، ورؤية هذه الاشكال بصيغتها التاريخية المحددة بشروط المستوى النسبي لتطور المعرفة حينذاك . ان رؤيتنا هذه كقيلة بالكشف عن جوهر علاقات التراث بوضعه التاريخي من ناحية اولى ، وبالكشف - من ناحية ثانية - عن جوهر العلاقة الموضوعية بين حركة التحرر العربية الحاضرة والجوانب الثورية وغير الثورية في حركة التاريخ العربي - الاسلامي الوسيط . والوظيفة الاساسية لهذا الكشف، بكلتا ناحيتيه، هي انكشاف الابعاد التاريخية للحركة الثورية العربية الحاضرة ، بمعنى انكشاف عناصر الوحدة بين ابعادها تلك في الماضي وابعادها الجديدة في الحاضر ، واضفاء صفة **الاصالة** على صفتها **المعاصرة**، اي الوصول الى رؤية الاصالة والمعاصرة في توافق وتفاعل ، وفي ما خلفه الفكر الاستعماري والفكر البرجوازي العربي من ترسيخ وهم التعارض بينهما .

(٢) المصدر السابق .

ان توظيف معرفتنا المنهجية للتراث بهذه الطريقة ، وعلى هذه الاسس، ينتهي بنا الى نتيجة بالغة الاهمية في موضوعنا ، هي الخروج بقضية التراث من كونها قضية الماضي لذاته ، او كونها اسقاطا للماضي على الحاضر ، الى كونها قضية الحاضر نفسه ، وذلك من خلال رؤية الحاضر في حركة صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات الماضي وممكنات المستقبل تفاعلا ديناميا طوريا صاعدا ، رغم **التقطع** الحادث في مجرى حركة الصيرورة هذه، سواء كان التقطع داخلا في طبيعة الوحدة الديالكتيكية لهذا المجرى ام كان من نوع التقطع القسري الطارئ من جانب القوى المعادية لمحتوى الحركة الثورية العربية الحاضرة .

ان وضع قضية التراث، من حيث معرفته ومن حيث توظيف هذه المعرفة، على نحو ما اوضحنا حتى الان، يكشف ان المسألة ليست هي « ان نحتكم، في حلولنا لمشكلاتنا، الى المعايير نفسها التي كانوا (اي الاقدمون) قد احتكموا اليها » ، كما يفكر الآخرون (راجع ص ٢٧ - الهامش) في موضوع علاقتنا بالتراث . فان مثل هذا التفكير يضع المسألة بصيغتها اللاتاريخية واللاعقلانية معا . وذلك لسببين متداخلين : **اولهما** ، ان مشكلات الاقدمين تختلف عن مشكلاتنا في الحاضر بقدر اختلاف ظروفهم التاريخية عن ظروفنا المعاصرة . **وثانيهما** ، ان « المعايير » التي كانوا قد احتكموا اليها « نابعة من مشكلاتهم وظروفهم تلك » ، وهي - كما قلنا - غير متماثلة ولا متشابهة مع مشكلاتنا وظروفنا، ونابعة ايضا من المستوى المحدود ، نسبيا ، لتطور ادوات المعرفة ومادتها واشكالها في عصرهم ، فهي اذن معايير تتناسب مع ذلك المستوى غير المتطور نسبيا ، ولا تتناسب مع مستوى تطور المعرفة في عصرنا الحاضر . فلا بد ان تختلف المعايير كذلك بيننا وبينهم . فكيف يصح اذن ان نرجع « في حلولنا لمشكلاتنا » الى معايير الاقدمين ذاتها ، وقد تجاوزها حاضرننا مسافات هائلة لا تقاس بمسافات الزمن وحدها ، بل تقاس - بدرجة اولى - بالتباعد الهائل بين طبيعة المشكلات وطبيعة الظروف الحضارية كلها ، اقتصادية واجتماعية وسياسية ، وطبيعة مستوى تطور الوعي وتطور اشكاله الفكرية في عصر المجتمع العربي - الاسلامي الوسيط، وبين طبائعها جميعا في عصرنا ومجتمعنا العربي الحاضر .

بناء على الفارق الذي ظهر بين منهجيتنا في النظر الى التراث والمنهجيات السلفية ، قديمها وحديثها، يظهر الفارق ايضا بين صورة التراث كما تكتشفها منهجيتنا وصورته كما تكتشف عنها المنهجيات السلفية، على اختلاف التيارات النظرية التي تعتمدها . ان السمات العامة للصورة ، في هذه المنهجيات ، هي سمات الفكر القبيبي والفكر المثالي وسمات الطابع القدري . ولذا يبدو المجتمع العربي - الاسلامي في هذه الصورة مجتمعا قدريا صرنا نغيب عنه فاعلية

الإرادة البشرية كما تغيب عن الصورة فاعلية القوى الاجتماعية الخلاقة في هذا المجتمع ، أي القوى المنتجة له حاجاته المادية ، بل لا نجد لهذه القوى حضوراً في حركة تاريخه رغم أنها هي - في الواقع - مصدر فعل الضرورة في حركة هذا التاريخ . ان المناهج السلفية ، القديمة والحديثة ، حين ترسم صورة التراث وصورة المجتمع الذي ابدع هذا التراث ، حاملة تلك السمات دون غيرها من سمات التراث والمجتمع ، انما تنتج بذلك شكلاً ايديولوجياً ينعكس فيه ، على نحو غير مباشر ، وبغير وعي احياناً ، طابع الايديولوجية البرجوازية العربية في الحاضر متداخلاً مع طابع الايديولوجية الاستعمارية بحكم تأثيرات تاريخ طويل من العلاقة بين الاسس المادية لكلتا الايديولوجيتين .

اما صورة التراث ، كما تتكشف في ضوء الرؤية الثورية العلمية وايديولوجية هذه الرؤية ، أي ايديولوجية القوى الاساسية الثورية في حركة التحرر العربية ، فانها الصورة النابضة بحركة التاريخ نفسه الذي ابدع للمجتمع العربي - الاسلامي تراثه الفكري . ان السمات العامة لهذه الصورة هي سمات الفكر في علاقاته الموضوعية ، غير المباشرة ، مع حركة هذا المجتمع بعينه ، بمشكلاته وخصائصه التاريخية ، بتناقضاته وبالشكالات الفكرية المعبرة - بمستويات متفاوتة من الاستقلالية النسبية - عن انواع الصراع الاجتماعي والايديولوجي التي كانت تحدثها هذه التناقضات . اننا نرى ، في هذه الصورة ، حضور القوى البشرية الفاعلة الصانعة للتاريخ ، ونرى فيها حركة التحول والضرورة تجري وفقاً لحتميات القوانين العامة لتطور المجتمع بتفاعلها الحي مع حتميات القوانين الداخلية الخاصة بتاريخية هذا المجتمع الخاص ، ولا تجري وفقاً لحتميات غيبية قدرية خارج ارادة الانسان - المجتمع . ونسي الوقت نفسه نرى في هذه الصورة الواقعية للتراث ملامح من صورة الحاضر كذلك ، لان الحاضر كائن في صورة التراث هذه بوجهين متلازمين : اولهما ، وجهه المتمثل بالمنهج العلمي الذي اضاء الصورة التراثية في حقلها التاريخي . وثانيهما ، وجهه المتمثل بالايديولوجية الثورية القائمة في الاساس الاجتماعي لهذا المنهج .

- ٦ -

اذا كانت المناهج السلفية تضع اهتمامها كله في ابراز السمات الخاصة بالجانب الغيبي والمثالي من صورة التراث ، أي اذا كانت هذه المناهج تنظر اليه نظرة وحيدة الجانب ، فهل المنهج العلمي (المادي التاريخي) يضع اهتمامه كله في ابراز السمات الخاصة بالجانب الاخر ، الجانب المادي ، من صورة التراث ، أي انه يقع في ما تقع فيه المناهج السلفية من خطأ النظرة الوحيدة الجانب ؟

لا بد ان نضع هذا السؤال في حسابنا لكي نجلو الحقيقة كاملة بشأن منهجنا في هذا الكتاب . واول ما ينبغي التذكير به ، في مجال الاجابة عن السؤال ، ان المنهج يحمل صفة : « المادي التاريخي » . هذه الصفة بذاتها هي مفتاح الحقيقة الكاملة التي نريد جلاءها . فان كونه - اولاً - « مادياً » لا يعني انه يحصر النظر في ما هو فكر مادي او فلسفة مادية ، ويهمل النظر في ما هو فكر مثالي او فلسفة مثالية . هذا الحصر وهذا الاهمال هما من مميزات المنهج المثالي في تفسير التاريخ بوجه عام وتاريخ الفلسفة بوجه خاص ، كما شهد بذلك ممارسات مؤرخي الفلسفة المثاليين في مختلف العصور (١) . والامر بالعكس في المنهج المادي التاريخي . فهو لانه منهج مادي تاريخي ، ينظر في هذا التاريخ وذاك نظرة شمولية لا ترى فيه جانباً دون آخر ، بل جوانبه كلها . فما دامت المثالية من الاشكالات التاريخية للفكر ، فلا بد لهذا المنهج ان ينظر اليها بقدر ما ينظر الى الاشكالات المادية في تاريخ الفكر ، فلسفياً كان ام غير فلسفياً ، لان كلا من هذه الاشكالات وتلك هو واقع تاريخي ، فاهماله اذن خطأ في ممارسة المنهج نفسه ، والدراسة العلمية لا تكون علمية بالفعل مع اهمال أي جزء من موضوعها . ثم ان الاشكالات المثالية للفكر كاشكالاته المادية ، جميعها لداخِل ايديولوجي يحدد مواقف طبقية من الواقع المادي الاجتماعي ، أي انه من لداخِل هذا الواقع ، وما دام المنهج المادي التاريخي يتحدد - مضموناً واتجاهاً - بقوله تفسيراً (٢) للتاريخ ، تاريخ المجتمع او تاريخ الفكر ، على اساس كونه تاريخ النشاط المادي الاجتماعي للانسان ، لا على اساس كونه تاريخ الوعي البشري فقط (٣) فانه من طبيعة هذا المنهج اذن ان يدرس اشكالات الفكر المثالي على مستوى دراسته اشكالات الفكر المادي ، من حيث هي جميعاً - كما قلنا - من لداخِل الواقع المادي الاجتماعي في نهاية الامر . نقول - من نتاجه - مع الطريق - بالضرورة - بين النتاج المادي المباشر والنتاج الروحي (الفكري) غير المباشر ، فان هذا الاخير ينتج بطريقة الانعكاس التي تجري بعملية معقدة لها قوانينها الداخلية ذات الاستقلال النسبي عن القوانين العامة لتاريخ تطور

(١) راجع ما ورد بهذا الصدد في ص ٢٢ ، مع الهامش .

(٢) من خصائص المادية التاريخية في العلم الماركسي انها ليست منهجاً لتفسير التاريخ ، لتفسير العالم وحسب ، بل هي كذلك منهج لتفسير التاريخ ، لتفسير العالم ، خلافاً لما كانت تفهمه الفلسفة من مهمات لها قبل الفلسفة الماركسية . من هنا قال ماركس « بصدد كلامه على فيورباخ ان الفلسفة كانت تفسيراً للعالم وهي الآن تغيير للعالم » . كان البحث يجري في تفسير العالم الروحي - المثالي - ، اما الآن ففي تحويل العالم الموضوعي المادي .

(٣) ان لكل من اشكالات الوعي العليا تاريخه الخاص دون شك . ولكن من حيث كونها جميعاً للوعي الاجتماعي ، كان لا بد من النظر اليها من جهة طابعها الاجتماعي هذا الذي يحدده - في اخر المطاف - اسلوب الانتاج في حياة الناس المادية .

على اساس هذه النظرة الواقعية الشمولية التي يتميز بها المنهج المادي التاريخي ، بنينا عملنا في هذا الكتاب . . بمعنى ان عملنا لم ينحصر في البحث عن النزعات المادية في اصول التراث الفلسفي العربي - الاسلامي مع اهمال الاشكال المثالية الطاغية على هذا التراث . بل نقول ان مثل هذا الحصر - حتى لو اتنا اردناه او حاولناه - غير ممكن عمليا ، فضلا عن كونه غير صحيح منهجيا . ذلك لاسباب عدة ، منها : اولا ، ان الفلسفة العربية - الاسلامية بخاصة يكثر فيها تشابك النزعات المادية والديالكتيكية مسع العناصر المثالية والميتافيزيقية الى حد يتعذر معه استخلاص تلك النزعات دون بحث كل الاتجاهات الفلسفية التي تحتويها ، ووضع اليد على كل منها بخصائصه وتجلياته التاريخية . ثانيا ، انه قلما نجد فلسفة مثالية صافية ، في القديم او الحديث ، في الشرق او في الغرب . ففي كثير من التعاليم الفلسفية المثالية تكمن جوانب مادية او ديالكتيكية ، وهكذا ايضا شأن الفلسفات المادية في ما قبل المادية الديالكتيكية - الماركسية . على الباحث اذن بحث هذه التعاليم من مختلف جوانبها لاعادة النظر فيها انتقاديا واستخلاص ما يكمن فيها من عناصر الديالكتيك المادي بعد نزع الاغلفة الصوفية والمثالية عنها . ثالثا ، ان النظر الى الفلسفة يجب ان يكون نظرا اليها كمجرى تاريخي موضوعي يتطور دائما بتشابك الافكار المختلفة وتفاعلها فيه ، وتتصارع المادية والمثالية ، الديالكتيك والميتافيزيك (١) خلال هذا المجرى . اي انه يجب النظر الى تاريخ الفلسفة كمنظومة من المدارس والتيارات المتفاعلة ، مع كونها جميعا في نزوع دائم الى الارتقاء من البسيط الى المعقد ، من الأدنى الى الأعلى . ان كل هذه الخصائص للفلسفة بعامة تنطبق ايضا على الفلسفة العربية - الاسلامية ذاتها ، ذلك بالاضافة الى خصوصيتها الاتية اليها من وضعها التاريخي المعين .

لهذا كله كان علينا ان نكتشف ، في هذه الفلسفة ، مكانم النزعة المادية حتى في صلب تجليات النزعة المثالية ، وعلاقات الصراع بينهما .

- ٧ -

هنا ينبغي ان نضع مسألة منهجية كان علينا مراعاتها ايضا في عملنا ، هي مسألة : كيف نحدد اشكال المادية ، او اشكال المثالية ، في فلسفة عربية

(١) من الواضح هنا ان المقصود بـ «الميتافيزيك» معناه المقابل للديالكتيك ، لا معناه المقابل للعالم الطبيعي - الفيزيك .

- اسلامية ظهرت وعاشت في العصور الوسطى في منطقة من الشرق تميزت وقتذاك بخصائص وظروف لا تتماثل حتى مع خصائص وظروف اخرى في سائر مناطق الشرق نفسه في الحقبة التاريخية نفسها ؟

نضع هذه المسألة انطلاقا من واقع تاريخي منهجي معا كان لا بد ان يؤخذ في الحبان . هذا الواقع هو ان المادية الفلسفية ، كشان المثالية الفلسفية ، لم تتخذ شكلا واحدا ثابتا على مدى عصور الفلسفة ، بل كانت تتخذ اشكالا عدة خضوعا لتطورات متلاحقة على مراحل متعاقبة من تاريخ تطور المجتمعات البشرية . فان تحليل تاريخ المادية الفلسفية يكشف انها كانت حركة نامية بحيث كانت في كل مرحلة لاحقة تتغلب على نواقص مرحلتها السابقة .

ان الاساس في تغير اشكال المادية الفلسفية يبرز عند ملاحظتنا للمبادئ العامة الاتية : ١ - ان هناك موقفا مشتركا تجاه ظواهر العالم يبين مختلف هذه الاشكال ، وهو الموقف الذي ينظر الى العالم المادي انه الاسبق من الوعي وجودا ، وانه الواقع الموضوعي الازلي المستقل بوجوده عن كل قوة اخرى خارجة عنه . في حين ان الموقف المشترك بين مختلف اشكال المثالية ، بقسميها : المثالية الذاتية ، والمثالية الموضوعية ، هو النظر الى العالم المادي ان لا وجود له مستقلا عن الوعي (المثالية الذاتية) ، او عن قوة ما ازلية خارج وجوده (المثالية الموضوعية) . ٢ - رغم اشتراك مختلف اشكال المادية بموقفها ذاك من العالم المادي ، لا بد من ملاحظة علاقة كل منها ، في مرحلة تاريخية معينة ، بنوع النظام الاجتماعي المعاصر لها ، وملاحظة ان هذه العلاقة تصارس تأثيرها على طابع شكل المادية في تلك المرحلة . ٣ - ولا بد ايضا من ملاحظة علاقة كل منها بالعلوم الطبيعية ، وبالمرحلة التي بلغ اليها تطور هذه العلوم . فان لهذه العلاقة تأثيرها كذلك في تحديد شكل المادية الفلسفية ، على مثال ما نلاحظ من اثر العلاقة التاريخية بين المادية الميكانيكية وعلم الميكانيك في مرحلة تطور هذا العلم كظاهرة بارزة يتسم بها عصرها .

بالنظر الى هذه المبادئ الثلاثة امكن تصنيف بعض اشكال المادية الفلسفية ، كما عرفت في تاريخ تطور الفلسفة العالمية على النحو الاتي :

١ - المادية الساذجة : هذه اول اشكال المادية عرف في التاريخ عند اقدم الفلاسفة . لقد بني هذا الشكل من المادية على موقف ديالكتيكي عفوي من ظواهر العالم . كان هذا الشكل جزءا من المعرفة البشرية الكلية غير المنجزة عن العالم ، اذ كانت «العلوم» متمازجة لا ينفصل بعضها عن بعض . يعبر هذا الشكل الساذج للمادية القديمة عن نظرة القوى التقدمية في المجتمع العبودي

التي وصفت قديما بالديمقراطية العبودية . ابرز ممثلي هذه المادية : طاليس (١) وانكسيمانس (٢) وانكسماندر (٣) ، وهيراقليط (٤) ، وديموقريطس (٥) ، وابيقور (٦) .

(١) طاليس : (٦٢١ - ٥٥٠ ق م) حاول وضع نظرية متكاملة الى حد ما من تركيب العالم كوحدة مادية متكاملة . كان يرى ان الماء اساس اولي لكل شيء موجود . في رايه ان الارض تتخذ شكل اسطوانة مستديرة قائمة في الماء .

(٢) Anaximens : (٥٨٨ - ٥٢٤ ق م) كان يرى ان الهواء هو اساس كل موجود ، وان كل اشياء العالم ناشئة عن تكثف الهواء وتخلخله .

(٣) Anaxemander : (٦١١ - ٥٤٧ ق م) طرح مسالة اصل العالم على وجه اخر : اساس العالم لا يكمن في مادة ملموسة ، بل في مادة غير محددة سماها « الفيرون » . نشوء الاشياء الموجودة يتعلق بالتفاعل بين البارد والحاد كصفتين ملازمتين لك « الفيرون » الذي هو غير متناه ، وهو مقولة مجردة كمقولة المادة في الماركسية .

(٤) Heracleitus : (٥٢٠ - ٤٧٠ ق م) يربط مؤرخو الفلسفة الماديون باسم هيراقليط نشوء الديالكتيك كاسلوب متكامل تقريبا لتحليل كل شيء موجود . يرى لينين ان هيراقليط عبر بشكل جيد جدا عن بعض موضوعات الديالكتيك الجوهرية (الدفانسر الفلسفية) - . هيراقليط راي ان اساس كل موجود يجب ان يكون ماديا ، وان النار هي الاساس المادي الاول ، فهي متحركة وفي حالة التغير دائما تنشا وتزول باستمرار . يفسر الروح تفسيراً ماديا . كل شيء يتحول الى شيء اخر وفقا لقانون الضرورة .

(٥) ديموقريطس (النصف الثاني من القرن الخامس ق م) هو وليبوسيس واثيسافوراس مؤسسو المذهب اللذي : افترضوا وجود الجزيئات غير المتناهية عدديا ، لا تقبل التجزئة ، بوجد الفراغ حيث تجري حركة الجزيئات الكثيفة كثافة مطلقة ، المختلفة الاشكال والاحجام ، الذرات والفراغ اذلية . اثبت ديموقريطس صحة المعرفة الحسية دون تناقض مع المعرفة العقلية - ضد زينون - . لا يوجد في العالم سوى الذرات والفراغ . يقول باذلية الوجود والزمان . كل موجود يوجد بسبب وبعدم الضرورة ، حتى الصدفة بسبب ، يفسر وجود الالهة تفسيراً ماديا .

(٦) اببيقور (٢٦١ - ٢٧٠ ق م) : فلسفته هي المرحلة العليا في تطور المذهب اللذي اليوناني القديم . يظهر في نظرية المعرفة حسياً ينطلق من مواقف مادية . ويرى مع ديموقريطس انه لا يوجد سوى الذرات والفراغ : جميع الاشياء والظواهر الطبيعية هي تركيبات مختلفة للذرات . النشوء والزوال ليسا سوى عملية جمع وتبعثر للذرات . لا شيء ينشا من لا شيء ، ولا شيء يتحول الى لا شيء . . تجاوز ديموقريطس بحله مسالة وزن الذرات فاكد ان لها وزنا . بعث عن مصدر حركة الذرات في داخلها (المصدر الداخلي - التالي لحركة المادة) . فكرته بانحراف الذرات عن الخط المستقيم اسهمت في تطوير المادية اليونانية القديمة . قرن السعادة بالمعرفة ، فلاسفة دون معرفة مكان الانسان في العالم ، ودون تحرير الانسان من الخوف : الخوف من الالهة ، من الموت ، من الحياة القبيحة . انكر تدخل الالهة في شؤون الطبيعة ومعارف الانسان والعالم . مدرسته اخر المدارس المادية الكبرى في الفلسفة اليونانية القديمة .

ب - المادية الميتافيزيقية : هي مادية المفكرين الاوروبيين في القرون : السابع عشر والثامن عشر ، واولال القرن التاسع عشر . انطلق هذا الشكل من الموقف الميتافيزيقي (السكوني) تجاه ظواهر العالم ، وهو موقف يعتمد - في الاساس - على المعرفة الطبيعية الميكانيكية . فقد كانت الفلسفة ، خلال هذه الحقبة ، تنفدى بالعلوم الطبيعية التي تطور بينها علم الميكانيك اكثر من غيره واصبح يؤثر في سائر علوم الطبيعة . كانت المادية الميتافيزيقية هذه تعبر عن ايدولوجية البرجوازية الناشئة وسائر القوى التقدمية في ذلك العصر .

ج - مادية الديمقراطيين الثوريين : ظهر شكل المادية هذا خلال اقرن التاسع عشر في بعض بلدان اوروبية الشرقية واسية فسي عصر انتقال هذه البلدان من الاقطاعية الى الرأسمالية . مادية الديمقراطيين الثوريين هذه كانت تحتوي عناصر الموقف الديالكتيكي من ظواهر العالم ، وهي تعبر - بالاساس - عن ايدولوجية القوى الفلاحية الثورية بالاكتر .

د - المادية الديالكتيكية : هذه هي الشكل الاخير للمادية ، تاريخيا ، حتى مرحلتنا الحاضرة . هي المادية الماركسية معبرة عن ايدولوجية البروليتاريا اي الطبقة التي تحمل مهمة التفسير الثوري للعالم .

يجب القول هنا ان هذا التصنيف لاشكال المادية خلال مراحل تطورها التاريخي ، ليس هو بالتصنيف النهائي الكامل . فان معرفتنا عن كل اشكالها لا تزال غير كافية اولا ، وهناك - ثانيا - اشكال لم تتخذ صياغتها الواضحة ، بل بقيت في طور التكون الجنيني . لم نذكر - مثلا اشكال المادية في القرون الوسطى خلال التصنيف السابق . ذلك لان الصراع بين المادية والمثالية فسي القرون الوسطى كان يظهر في شكل صراع بين الاسمية (Nominulisme) والواقعية (Réalisme) (١) فلم تتوضح صياغة كل من اشكال المادية

(١) في القرون الوسطى المسيحية كانت الاسمية والواقعية هما التيارين الرئيسيين اللذين ينضوي اليهما مختلف مذاهب الفلسفة « المدرسية » (Scolastique) ، وهما الوجه التاريخي المميز لصراع المادية والمثالية داخل هذه الفلسفة ، اذ كان التيار « الاسمي » يمثل الجانب المادي لهذا الصراع ، والتيار « الواقعي » يمثل الجانب المثالي . ذلك ان - الاسمين - كانوا ينفضون وجود العام - الماهيات - وبشئون الوجود الحقيقي للاشياء (الجزيئات - الخاص) ويقولون انه ليس للعام من الوجود سوى الاسم فقط ، في حين ان الواقعيين كانوا - على العكس يرون الوجود الواقعي للعام دون الاشياء - من اشهر ممثلي الواقعية المدرسية : سكوت اربيجنا (٨١٠ - ٨٧٧) ، وبعده الفيلسوف اللاهوتي - السالم - اسقف كانتربري . وبين اشهر ممثلي الاسمية : الفيلسوف الفرنسي روسلان (١٠٥٠ - ١١٢٠) الذي تعبر وجهة نظره =

واشكال المثالية على نحو يضعها في عداد الاشكال المصنفة تاريخيا . من هنا قال مؤرخ المادية الالماني لانغيد (Lange) (١) بان الماديين في القرون الوسطى بلغوا الحد الاقصى من المهارة في اخفاء افكارهم الحقيقية ، وكانوا يطورون المادية والالحاد في دراساتهم على حين كانت هذه الدراسات تدافع ، من حيث الشكل ، عن الله والدين واللاهوتية .

اما المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية ، فهي على غرار مادية القرون الوسطى في اوروبا ، من حيث انها كانت تتخذ اشكالا غامضة تتخفى بين ثنايا الدراسات اللاهوتية الاسلامية . وهذا مما اتاح لمؤرخي هذه الفلسفة والباحثين فيها ، من العرب والاسلاميين والمشرقين ، ان يجدوا « البررات » لطمسها او تجاهلها او تحريف ما قد يظهر من الامارات الدالة عليها . لذلك كان علينا ان نضع بين مهمات هذا الكتاب تحديد اشكال المادية في تراثنا الفلسفي ، الى جانب اكتشاف عناصر هذه المادية ، اخذين بالحسبان اهمية الاجابة الحاسمة - اذا امكن ذلك - عن السؤال الاتي : كيف تقيس هذه الاشكال بالذات لدى محاولة تحديدها : ايمقياس الاشكال المادية كما تتجلى في عصرنا ، عصر المادية الديالكتيكية ، ام كما تتجلى في عصر المادية اليونانية القديمة (اشكال المادية الساذجة) ، ام بمقياس عصر الفارابي وابن سينا والرازي ابي بكر وابن رشد ، وما مقياس عصرهم هذا ؟ .

كان لا بد ان نعتد المبادئ الثلاثة التي سبق ذكرها (ص ٣٣) في سبيل الاجابة الاولى عن السؤال ، لانها مبادئ مؤسسة على مقتضيات المنهج الذي نتبعه ، اي كان لا بد ان نراعي - عدا الموقف المشترك تجاه ظواهر العالم بين مختلف اشكال المادية - علاقة النزعات المادية في تراثنا بالنظام الاجتماعي الذي ينمكس - بشكل ما - في هذه النزعات ، ثم علاقتها بمستوى تطور العلوم الطبيعية في المرحلة التاريخية نفسها التي كان يكتب فيها هذا التراث . ان الاخذ بهذه المبادئ الثلاثة ، او بالمبادئ الاخيرين منها بخاصة ، يفرض - قطعاً - نفي تحديد اشكال المادية في تراثنا الفلسفي بمقياس اشكال المادية

== بان كلمة « العلم » تسمية لفظية لا واقع لها ، اول تجليات الاسمية المادية في « مدرسية » القرون الوسطى ، ثم جاء المثولون الانكليز للاسمية ، واشهرهم : دون سكوت (١٢٧٤ - ١٣٠٨) ودوجسر يكون (١٢١٤ - ١٢٩٤) ولولهم اوكان (١٢٤١) .

(١) لانغيد من كبار ممثلي الفلسفة البرجوازية ، وهو مؤرخ فلسفة . اشتهر بكتابه الدراسة الاولى لعلم التاريخ المادي البرجوازي . في سنة ١٨٦٦ صدر كتابه المسمى بـ « تاريخ المادية وانتقاد اهميتها في العصر الراهن » واعيد اصداره سنة ١٩٦٩ اذ اعتقد الفلاسفة البرجوازيون ان هذه الدراسة حطمت المادية نهائياً ! .

الديالكتيكية المعاصرة . او بمقياس اشكال المادية اليونانية القديمة ، هو باي مقياس اخر لا صلة له بالنظام الاجتماعي الذي ارتبط تاريخ الفلسفة العربية - الاسلامية بتاريخه ، ولا صلة له ايضا بالمستوى التاريخي الذي بلغه تطور العلوم الطبيعية في عصر هذه الفلسفة وذلك النظام ذاته . ان اشتراط الصلة بالنظام الاجتماعي المعني هنا ، امر تفرقه حقيقة كون الفلسفة شكلاً خاصاً من اشكال الوعي الاجتماعي ويكون اسلوب الانتاج المادي للنظام الاجتماعي المعين هو المحدد للاناس في اضافة السمات التميزية على هذا الشكل الخاص . واما اشتراط الصلة بمستوى تطور العلوم الطبيعية في عصر هذه الفلسفة فيرجع الى حقيقة كون المعرفة الفلسفية ، من حيث اتجاهها المادي ، يتوقف تطورها في هذا الاتجاه على مدى ما تبلفه المعرفة العلمية عن الطبيعة من تقدم في سير قوانينها الموضوعية . وهذه الحقيقة ترجع - بدورها - الى ما يؤكد تاريخ المعرفة البشرية في مختلف عصوره ويؤكد واقع عصرنا الحضاري الراهن من ان المعرفة العلمية عن الطبيعة هي جزء في اساس كل تطور يدفع بسائر فروع المعرفة الى امام ، ولا سيما المعرفة الفلسفية من حيث نظرتها الى الكون والطبيعة والمجتمع . ان لهذه الموضوعية اساسها الاجتماعي ، وهو كون معرفة الانسان عن الطبيعة مرتبطة بعالمه الخارجي المادي مباشرة ، فهي مرتبطة اذن بنشاطه المادي الاجتماعي بالضرورة ، بل ان ارتباطها بهذا النشاط حقيقة عملية يشهد بها تاريخ الحضارات البشرية بأسرها ، اذ كانت دائماً حاجات الانسان المادية هي الدافع ، خلال انتاجه اياها ، الى الكشف عن قوانين الطبيعة لتوظيفها في انتاج هذه الحاجات . وفي الوقت نفسه كان يجري التفاعل المتبادل بين تطور انتاج الحاجات المادية للمجتمع وتطور العلوم الطبيعية . خلاصة القول انه كما يكون تطور الانتاج المادي محدداً لتطور الوعي البشري الذي تعتبر الفلسفة احد اشكاله العليا ، كذلك يكون تطور العلوم الطبيعية محدداً لتطور اشكال هذا الوعي .

- ٨ -

ظهر ، في ما تقدم ، ان « الوضع التاريخي » المعين هو المرجع في تحديد الاشكال التي اتخذتها النزعات (١) المادية في التراث العربي - الاسلامي

(١) نستعمل كلمة « الميل » كما نستعمل غالباً كلمة « النزعة » - وهما مترادفتان في تعبيرنا - للتمييز بين ما هو مادي او ديالكتيكي بالمعنى العلمي الكامل المعاصر ، وبين ما هو لم يستكمل عناصر الفهم العلمي للمادية والديالكتيكية ، او ما هو لم يصل درجة الموقف المادي الثابت غير المتردد . وعلى هذا الاساس جاء تعبير « النزعات المادية » - في تسمية هذا الكتاب ، بالرقم من ان البحث اوصلنا احيانا الى مواقف مادية ثابتة في بعض القضايا الفلسفية لدى بعض فلاسفة التراث .

الفلسفي . فما العوامل المحددة لطابع « الوضع التاريخي » هذا ؟ هناك عاملان رئيسان مبدئيا ، هما : **أولا** ، طابع أسلوب الإنتاج الاقتصادي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي الى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا ، في المجتمع العربي - الاسلامي خلال العصور العباسية . **ثانيا** - طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور (القرن الرابع الهجري = العاشر الميلادي ، بالاختصار) .

على اساس من هذين العاملين الرئيسيين ، ربما صح القول بأن النزعات المادية في هذا التراث اتخذت اشكالا غير ثابتة ، بل ترددت بين الاشكال الميتافيزيقية والاشكال الديالكتيكية بمستواهما اللانم للوضع التاريخي ذاك . ان هذا التردد ناشى عن المواقف المتعددة لفلاسفة التراث أنفسهم من جهة أولى ، وعن اختلاط النزعتين (الميتافيزيقية ، والديالكتيكية) في اتجاهات العلوم الطبيعية حينذاك ، من جهة ثانية . وظهر ما يتجلى الشكل الديالكتيكي حين يجري الكلام في **نصوص** التراث على موضوعات الحركة والزمان والمكان من حيث علاقة كل منها بالمادة (١) . وذلك هو احدى ظاهرات تطور المفاهيم الفلسفية بارتباطها مع مستوى تطور العلوم الطبيعية في عصر فلاسفة التراث ، اذ كانت دراساتهم عن **الحركة** في الطبيعة بوجه خاص قد بلغت نسبة ملحوظة من التقدم في ذلك العصر ، وقد اكتسب هذا التقدم مكانه المؤثر في الدراسات الفلسفية بفضل ان اولئك الفلاسفة انفسهم كانوا يجمعون الى التفكير الفلسفي ممارسات نظرية وتجريبية في شؤون الطبيعة . اما ما ذكرناه من تردد نزعاتهم المادية بين اشكالها الميتافيزيقية الباكورة واشكالها الديالكتيكية الباكورة ايضا ، فقد يصح التمثيل له هنا بنموذج من طريقة **ابن سينا** في طرحه قضية العلاقة بين **العام والخاص** وفي الحل الذي قدمه لها ، سواء من حيث كون العلاقة بينهما مقولة وجودية في الطبيعة ام من حيث كونها مقولة منطقية في التفكير . ان هذه العلاقة يمكن ان تتخذ عند ابن سينا ثلاثة اشكال : ١ - يمكن ان يكون العام (الماهية) داخل الخاص (الشيء = الجزئي او المنفرد) . وهذا هو موقف هيغل . وفي هذا الشكل تبرز وجهة نظر ارسطو ايضا ، وفيه تكمن فكرة الحلولية . ٢ - يمكن ان يكون العام قبل وجود الاشياء . وهنا موقف **هثالي** افلاطوني . ٣ - يمكن ان يكون العام بعد وجود الاشياء . وهنا موقف مادي . وقد برزت الاتجاهات الثلاثة هذه في « مدرسة » القرون

(١) ورد في مباحث الحركة والزمان والمكان عند ابرز ممثلي الفلسفة العربية - الاسلامية (الفارابي ، ابن سينا) ، ما يؤدي الى القول بالتلازم الفرووي بين المادة وكل من الحركة والزمان والمكان ، وان لم يبلغ ذلك حدود ما نقول به المادبة الديالكتيكية (الماركسية) من كون الحركة والزمان والمكان اشكالا للمادة .

الوسطى ، اي : اتجاه ارسطو ، واتجاه افلاطون ، واتجاه المادية . وتنبهني الإشارة ، في هذا السياق ، الى ان « مادية » الفلسفة العربية - الاسلامية والفلسفة « المدرسية » الاوروبية ظهرت قبل الميكانيكيين . . . فهكذا نرى اذن تردد ابن سينا في هذه القضية بين الموقف الميتافيزيقي ، والموقف المثالي الخالص ، والموقف المادي الذي يكمن فيه - الى حد - شكل ديالكتيكي ، لكون العام يكتسب وجوده ، في هذا الموقف ، من وجود الخاص .

- ٩ -

قلنا ان « الوضع التاريخي » لخصائص التراث الفلسفي يتحدد، مبدئيا ، بأمرين رئيسيين عرضناهما في السطور السابقة . غير ان ذلك لم يكن على سبيل الحصر . فان الحصر هنا ايضا مخالف لمنهجنا العلمي . لذا كان لا بد لنا من مراعاة بعض العوامل الاخرى في تحديد « الوضع التاريخي » لكل تراث فلسفي ، ولا يشذ التراث العربي - الاسلامي عن غيره من حيث التأثير بهذه العوامل ، بل سنرى ذلك متوفرا فيه بصورة جعلت منه شكلا تاريخيا لهذا التأثير . ومن هذه العوامل ما نعد من الحتميات التي توجه تطور الفلسفة وتاريخها . وسنخصص بالذكر منها اهم عاملين ، هما :

(**أولا** - عامل الصلة المتبادلة بين الظروف الخاصة او الداخلية (القومية ، الوطنية ، الاقليمية . . .) وبين الظروف العامة او الخارجية (العالمية) . ان هذه الصلة وما تنتجه من اشكال الوعي الاجتماعي ، ذات تأثير حتمي ايضا على اتجاه تطور الفلسفة او شكل تطورها . ان ذلك يعني ان ما يتعلق بتطور الفلسفة لا يتوقف على الظروف الخاصة بهذا المجتمع او ذلك فقط ، بل يتوقف ايضا على الظروف القائمة خارجه : الظروف العالمية او القارية او ظروف المنطقة ذات المجتمعات المتعددة الاكثر تشابها في اكثر من وجه واحد . ان الكلام على هذا العامل الخارجي امر ذو اهمية في مجال دراسة التراث الفكري ، والفلسفي بخاصة ، دراسة علمية مستكملة طابعها الشمولي . وتبرز اهميته كذلك في مجال دحض تلك الموضوعات التي تتحدث عنها الادبيات البرجوازية لتاريخ الفلسفة : موضوع « الحضارات المقفلة » او « الثقافات المقفلة » ، اي التي تنحصر علاقاتها في نطاق الظروف المحلية او الداخلية لشعب واحد ، او امة واحدة ، او منطقة واحدة ، من غير ان تكون متأثرة بغيرها ولا مؤثرة في غيرها من الحضارات والثقافات الاخرى . مثل هذه الموضوعات نجدها عند شينغلر وتوينبي وامثالهما من مؤرخي الحضارات . ان افكارا من هذا النوع يتأكد خطؤها المنهجي بفقدان السند التاريخي لها . فان التاريخ لا يحفظ في ذاكرته حضارة « ثقافة مقفلة » على هذا النحو . فهل يمكن ان تنطبق هذه الموضوعات على

التقارب بين مستويات العلوم والعلاقات الطبقية وعلاقات الإنتاج .

ثانياً - وينبغي بعد هذا في سبيل تحديد « الوضع التاريخي » ، ان نحسب حساباً خاصاً لعامل آخر يتعلق بميزة الاستقلالية النسبية للفلسفة . ان هذه الاستقلالية تظهر بمظاهر مختلفة . فقد تظهر مثلاً - وهذا ما نقصده الان - بصورة **التتالي** . تعني ان كل جيل جديد من الاجيال البشرية المتتالية يجد امامه علاقات مادية موضوعية متكوّنة قبله بصورة مستقلة عنه . ولذا كل جيل جديد يرى نفسه ايضا امام مجموعة من الايديولوجيات تطورت قبله بصورة مستقلة عنه كذلك . اي ان هذا الجيل يتسلم كمية معينة من الوادء الفكرية التي تكونت في اجيال متعاقبة سبقته على نحو مستقل عن رغبتيه وتأثيره . لذلك لا تعد هذه المنتجات الفكرية ، التي يجدها الجيل الجديد جاهزة امامه من الماضي ، انعكاساً للمثال (ideal) الذي تكونه الظروف المادية القائمة في جاضر هذا الجيل ، وانما المسألة في مثل هذه الحالة هي ان المنتجات الفكرية الموروثة تقع في طريق **التحول** خلال الظروف الجديدة في الحاضر . وبعبارة ثانية : ان تطوير كل فكرة جديدة ، أو كل نظرية جديدة ، مستحيل من غير وراثة المنتجات الفكرية السابقة وتحولها تحولا كيميا (نويميا) وفقا لمنطق المتغيرات الجديدة في الظروف المادية الجديدة . بروح هذا التفكير المنهجي كان **لينين** يؤكد ، في كلامه على المصادر الثلاثة للماركسية ، ان الماركسية لم تنشأ خارج الطريق الاساسي لتطور البشرية ، بل - بالعكس - جاءت بالاجوبة عن الاسئلة التي كانت تطرحها البشرية في كل العصور السابقة لنشوء الماركسية . ان توكيد هذه الفكرة هو - في الوقت نفسه - توكيد للموقف الماركسي من التراث الثقافي القومي والعالمي ، أي موقف الحفاظ على هذا التراث ، ولكن لا لذاته كتراث ، بل لاكتشاف ما يكمن فيه من عناصر التفكير البشري ذات الطابع المشترك بين مختلف اجيال البشرية في مختلف شعوبها ، ولرؤية هذه العناصر في حركة صيرورتها الدائمة ، أي تحولاتها النوعية خلال « عملية » مزدوجة من : التحولات الاجتماعية أولا ، وما يستتبع هذه بالضرورة من تحولات الوعي البشري ثانياً .

في هذا الضوء ، بكل وضوح ، يتكشف الفراغ البائس الذي تقوم عليه محاولات بعض فئات « **الانليجينسيا** » (Intelligensia) العربية بدعوتها الى حذف التراث الثقافي العربي ، أو الفاء التعامل معه كليا (١) . ان هذه الدعوة

(١) ظهرت الدعوة الى الفاء التعامل مع التراث الثلاثي العربي بشكل مختلف ضمن تيارات فكرية - ايديولوجية مختلفة . ظهرت أولا ، في الثلث الاول من القرن العشرين ، بشكل دعوة الى استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية لقطع العلاقة تدريجيا مع هذا التراث ضمن =

الحضارة أو الثقافة الصينية مثلاً ، أو الهندية ، أو العربية ؟ . قد يمكن ان تكون ثقافة ما مقفلة نسبياً ، اي في مرحلة تاريخية عابرة ، في حين تكون متأثرة أو مؤثرة ، أو جامعة بين التأثير والتأثر معا ، في مراحل تاريخية اخرى ، كالثقافة العربية - على سبيل المثال - التي تأثرت باكثر من حضارة أو ثقافة عالمية (الهندية ، الفارسية ، اليونانية ...) ، كما كان لها تأثيرها - بعد - على الحضارة والثقافة الاوروبيتين ، ثم أصبحت متأثرة بهما في العصر الحديث . وهكذا شأن سائر الحضارات والثقافات العالمية . بل لقد يكون الكلام على « **الحضارات** » - بصفة الجمع - موضع نقاش ، من حيث ان للبشرية حضارة مشتركة اسهمت في تكوين عناصرها المتنوعة شعوب واسم واجناس متنوعة في مختلف اجيال التاريخ البشري الحضاري ، على نحو من التفاعل المتصل والمتقطع ، اي ان تاريخ الحضارة البشرية يقوم على اساس وحدة ديباليتيكية بين منجزات الشعوب ، بمعنى ان الشعوب كلها تمر بمراحل متشابهة من التاريخ في مختلف مناطق العالم ، ولكن كلا منها يمر بهذه المراحل بطريقته الخاصة . واذا كان لا بد من القول بظهور عدة « حضارات » ، فلا بد من تفسير هذا التعدد على اساس تلك الوحدة الدياليتيكية ذاتها . ولذلك نلاحظ في مسارها جميعاً نوعاً من التواصل الافقي التعاقبي بحيث لا نجد حضارة لاحقة تنفي حضارة سابقة أو تلفيها ، بل - بالعكس - تؤكد بها بالتداخل معها ثم بتكليف بعض عناصرها وفق مقتضيات الظروف الخاصة بها - اي بالحضارة اللاحقة - وتطوير عناصر اخرى أو اغنائها باضافات جديدة اكثر تطوراً ، ليبقى المجرى العام للحضارة البشرية مواصلاً مساره وفقاً لمنطق التطور الصاعد وهو تطور صاعد حتى بتعرجاته الكثيرة ، بل صاعد حتى بالتقطعات الحادثة المتوحدة في حركة هذا المسار العام . اما اذا جرى الكلام على تاريخ الفلسفة بخصوصها بين اشكال الثقافات أو الحضارات العالمية ، فانه حتى مع افتراض الاخذ بفكرة الحضارة أو الثقافة « المقفلة » لا بد من الاعتراف بان تطور الفلسفة لم يكن يحدث يوماً بفعل الظروف الخاصة وحدها ، بل بفعل الظروف الخارجية (العامة) كذلك . ولكن ، لا بد من الاعتراف مع ذلك - وهذا امر يعيننا هنا جداً - بقانون موضوعي ، هو ان تأثير الظروف الخارجية انما يظهر من خلال العوامل الداخلية منصهراً فيها ، غير منفصل عنها ، والا كان هذا التأثير مصطنعاً وزائفاً ، أو موقوتاً عابراً . ثم هناك قانون موضوعي اخر لا بد من مراعاته ايضا في فهم الصلة المتبادلة بين الثقافات - وبالتحديد بين الفلسفات - هو ان درجة تأثير العامل الخارجي يتوقف كذلك على مدى التقارب بين ظروف الحياة الاجتماعية والفكرية في هذا البلد والظروف نفسها في البلد الاخر ، اي بين البلدين اللذين يتبادلان التأثير والتأثير ، أو بين البلد المتأثر والبلد المؤثر . فكلما كان هذا التقارب اقوى فاقوى كانت درجة التأثير متناسبة تناسباً طردياً مع درجة التقارب ، على ان يؤخذ بالحسبان نوع

الماضي والحاضر والمستقبل ، فاذا انسلخ عن هذه الوحدة جانب ، انسلخ معنى الوحدة بكامله ، فلم يبق الحاضر حاضرا بمفهومه التاريخي الديالكتيكي . من هنا يتضح ان الدعوة الى الفناء التعامل مع التراث هذا ، هي - بصرف النظر من منطلقها الايديولوجي - تقوم على احتمالات فكرية يرفضها منطق الواقع التاريخي الاجتماعي الذي هو المحك الحاسم لصحة كل فكرة او نظرية او احتمال في هذا المجال .

- ١٠ -

بعد كل ما سبق من ايضاحات منهجية في سياق هذه المقدمة، نصل الى مرحلة الاستقصاء التاريخي النقدي لمختلف المواقف من التراث الفكري العربي - الاسلامي بعامة ، ومن قسمه الفلسفي بخاصة ، في الماضي والحاضر . هذا الاستقصاء تفرضه ضرورة منهجية ايضا . ذلك لكي نرى ، في ضوء الايضاحات السابقة ، وفي ضوء المقارنات التي يستوعبها هذا الاستقصاء ، مدى الموافقة او المخالفة للاسس النظرية والايديولوجية التي اعتمدها في طريقة التعامل مع التراث ، ولكي نبحث عن الاسباب الكامنة وراء كل موقف موافق او مخالف لهذه الاسس ، ثم لكي نستخلص من ذلك كله - في نهاية الامر - صيغة موجزة في هذه المقدمة للجواب عن السؤال الذي طرح نفسه علينا منذ لحظة التفكير بمشروع تأليف هذا الكتاب ، وظل يطرح نفسه طوال سنوات البحث والاستقصاء اللذين جعلنا من هذا الكتاب نفسه جوابا عنه . كان السؤال هكذا: اية ضرورة تدعو لاضافة كلام جديد حول التراث الفكري العربي - الاسلامي، والفلسفي منه بخاصة ، بعد الكلام الكثير والحشد الضخم من المؤلفات الموضوعة عن هذا التراث منذ نهايات القرون الوسطى حتى نهايات النصف الثاني من القرن العشرين ؟

ان رصد المواقف المختلفة من هذا التراث ، على نحو من الاستقصاء الشامل ، في مؤلفات القدماء والمحدثين ، هو الذي حدد لنا وجهة الاجابة عن السؤال المطروح هذا، وحدد لنا ايضا اسلوب هذه الاجابة. فقد وجدنا ، خلال البحث والاستطلاع ، ان كثيرا من هذه المواقف ، على اختلاف عصورها واختلاف بيئاتها الاجتماعية واختلاف معادتها المعرفية ومقاييسها التي تنطلق منها في تقويم التراث ، قد ظل في نطاق الموقف الوحيد الجانب ، كما اشرنا في مستهل هذه المقدمة . ونحن معنيون في هذه المرحلة من المقدمة ان نعرض ، بكثير من التفصيل ، ما يلقي الاضواء الكاشفة عن صحة ما نزع من دعوى احادية الجانب في الكثرة الغالبة من تلك المواقف .

لن يكون هذا العرض سردا مجردا للاشخاص والمؤلفات . فان هذه الطريقة

العمدية هي الشكل الآخر النقيض لدعوة « تحديث » التراث السلفية بالمعنى الذي سبق الكلام عليه . فاذا كانت هذه الاخيرة تعني **التطابق او التماثل** بين الماضي والحاضر ، فان تلك تعني **التناقض** بينهما . واذا كانت الاولى (اي دعوة « تحديث » التراث) تدعو الى **تبعية الحاضر للماضي** « لتغريب » المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن عصرهما وعن مجرى التحولات الثورية في هذا العصر ، فان الثانية (اي دعوة الفناء التراث) تدعو الى **قطع الحاضر عن الماضي** « لتغريب » المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن تاريخهما وعن الجذور التي تثبت وتؤكد اصالة انتمائهما الى ذلك التاريخ (١) . كلنا الدعوتين ، اذن ، رغم تناقض مفهوميتهما ، تلتقي الاخرى على صعيد مشترك ، هو اقتلاع المجتمع العربي والفكر العربي من موقعهما في **الحاضر** نفسه ، لان احدي الدعوتين تقتلعهما من **الاصالة** ، والاخرى تقتلعهما من **المعاصرة** ، وكلا الامرين « اغتراب » عن الحاضر ، من حيث كون مفهوم الحاضر ليس سوى **الوحدة الجدلية بين الاصالة والمعاصرة** . أي وحدة العلاقة بين

== تيارين : احدهما « في لبنان (الاب مارون فغن ، ثم سميد عقل » بدافع سياسي طائفي لعزل لبنان عن محيطه العربي ، تعبيرا عن ايديولوجية البرجوازية اللبنانية الكولونيالية . وثانيهما ، في مصر (عبد العزيز فهمي ، سلامة موسى) . وهذا التيار كان تعبيرا عن ايديولوجية البرجوازية المصرية الناشئة آنذاك على اساس النزعة القومية المصرية المستقلة عن القومية العربية (كان شعار ثورة ١٩١٩ المصرية : « مصر للمصريين ») ثم ظهرت الدعوة نفسها ، بعد حرب حزيران (١٩٦٧) العربية - الاسرائيلية ، بشكل اخر تحت ستار الزعم بان هزيمة العرب في هذه الحرب ترجع الى عوامل « حضارية » متأثرة بمرتكزات التخلف « الحضاري » المتمكة في ادبيات التراث الفكري العربي ذاته . برز هذا الشكل الجديد بصفتين : ادبية وفكرية نظرية ، اي بصيغة صور فنية (شعر انسي الحاج ، نزار قباني مثلا ...) ، وصيغة مفاهيم نظرية (ندوة الكويت حول موضوع « ازمة التطور الحضاري العربي » - نيسان ١٩٧٤ - راجع مجلة « الآداب » بيروت ، العدد الخامس ١٩٧٤) وقد جاءت فكرة الفناء التراث ضمنية غير مباشرة وربما غير مقصودة في بحوث ندوة الكويت هذه ، ولكن منطق هذه البحوث يؤدي الى هذه الفكرة .

(١) حين نتكلم على اصالة الفكر العربي - ونعني به كل نتاج فكري كتب بالعربية ابتداء (غير مترجم) - فانما نقصد باصالته كونه مرتبطا ، موضوعيا ، بواقع لاربطي اجتماعي معين يجد في هذا الفكر انعكاسات لمن نوع خاص . ونحن نتمسك بهذه الاصالة لسببين : اولاً ، لتؤكد هذا الارتباط كلفية منهجية . وثانياً ، لتؤكد الوحدة الجدلية بين الاصالة والمعاصرة (العدالة) ، اي لرفض مفهوم « المعاصرة » البرجوازي الكولونيالي المنفصل عن الاصالة . وهذا مفهوم عمل الاستعمار الثقافي ، خلال لاربط طويل ، لترسيخه في اذهان « الانثيبيجيسيا » العربية بقصد التهديد لامكانية قطع الفكر العربي المعاصر عن « تاريخيته » (اصالته) ، ليتمكن توجيهه نحو الانهيار في التبعية الايديولوجية للفكر الغربي الاستعماري .

أبعد ما تكون عن منهجيتنا في البحث، لأنها أقرب إلى تناول الذاتي. ولكن، قد نلجأ إلى شيء من السرد اضطراراً خلال تحليل المواقف وتصنيفها بين هذا التيار وذلك .

ان الذين كتبوا في التراث الفكري العربي - الإسلامي : تاريخاً ، أو تفسيراً ، أو دراسة ، هم مختلفون بانتماءاتهم التاريخية والاجتماعية والايديولوجية ، مختلفون بجنسياتهم الوطنية وبمستوى المعارف التي تنطلق منها رؤية كل منهم لمحتوى التراث . فان منهم القدماء والمحدثين ، ومنهم التقدميون والمحافظون ، الماديون والمثاليون ، السلفيون والعديميون ، ومنهم العرب والشرقيون والغربيون ، ومنهم المؤرخون واللاهوتيون والباحثون الاجتماعيون والفلاسفة . ان هذا التداخل العقد بين مختلف الانتماءات تلك ، لا يسمح لنا باختيار التصنيف المبسّط الذي يفرز كل انتماء على انفراد . فلا بد اذن من اختيار التصنيف المتداخل على غرار الانتماءات المتداخلة ذاتها . لذا سنعتمد نوعين متداخلين من التصنيف : اولهما ، منهجي يقوم على اساس اختلاف مناهج الرؤية للتراث والاساليب الفكرية في معالجته . ثانيهما ، توضيحي يصنف الباحثين في التراث الى ثلاثة فقاء : ١ - العرب والشرقيين القدماء (بين القرون الوسطى والمصور المتأخرة حتى القرن الثامن عشر) . ٢ - العرب والشرقيين المحدثين (منذ القرن التاسع عشر حتى لحظتنا هذه من القرن العشرين) . ٣ - الباحثين الآخرين من مختلف الجنسيات الوطنية ، ولا سيما المستشرقون منهم .

اما التصنيف الاول المنهجي فيشمل جمع الفرقاء الداخليين في التصنيف الثاني التوضيحي . لان هؤلاء جميعاً لا يخرج احد منهم عن ان يكون منتهجاً احد الاساليب الفكرية الاربعة الاتية :

اولاً - اسلوب النظر الى تاريخ تطور الفكر ، ولا سيما الفلسفي منه . على اساس انه تاريخ افكار فقط أو نتاج فكر « شخصي » تنحصر علاقاته باشخاص منتجيه ، دون النظر الى اية علاقة له أو لهؤلاء « الاشخاص » بظروف العصر الذي ينتسبون اليه ولا بخصائص المجتمع الذي عاشوا وفكروا ضمن علاقاته الاجتماعية وضمن الخصائص التاريخية المتميزة لهذه العلاقات ، اي دون النظر الى صلة العملية الفكرية بعملية التفاعل بينها وبين مجموعة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتاريخية . ان الذين اخذوا بهذا الاسلوب الفكري في كلامهم على تراث الفكر العربي - الإسلامي ، من مختلف الفرقاء الثلاثة في تصنيفنا السابق ، قد اكتفوا من الكلام على هذا التراث بطريقة سرد الاسماء والافكار للمفكرين والفلاسفة العرب - الاسلاميين

سرداً تسلسلياً وتفسيرياً مجرداً من كل علاقة تفاعلية بين اصحاب الاسماء والافكار هذه وبين مجتمعهم وعصرهم . ولكن ، هناك علاقة وحيدة كان ينصب عليها اهتمام اولئك المؤرخين والباحثين ، هي علاقة التأثير أو التأثير يبين اللاحق والسابق من مفكري التراث هذا ، او بين كل واحد منهم وبين هذا الفكر أو الفيلسوف وذلك من خارج الفكر العربي - الإسلامي ، كمفكري اليونان والفرس والهند أو فلاسفتهم . ذلك يعني ان اولئك المؤرخين والباحثين يحصرون العلاقات التاريخية في العلاقات الفردية أو التأثيرات الذاتية ، لكان كل فرد يشكل عالماً وحده مستقلاً منعزلاً عن عالم الواقع الاجتماعي ، وكان التأثيرات المتبادلة بين الافراد هي علاقات مجردة تجري مباشرة عبر هذه « العوالم » بداتها وباستقلالها وانعزالها عن علاقات الواقع الاجتماعي . . . ومن الواضح ان اسلوب النظر هذا هو ضرب من التفكير المثالي .

ثانياً - اسلوب النظر الى علاقة التبادل بين ثقافات الشعوب ، بعضها مع بعض ، نظراً هيكانيكياً صرفاً ، يكتفي بان تنتقل ثقافة شعب الى شعب آخر ، بوسيلة ما ، لكي تسيطر على تفكير الشعب الذي انتقلت اليه ، ولكي تنفسي السمات الخاصة لثقافته وتطبع هذه الثقافة بطابع سماتها هي ، اي سمات الثقافة الخارجية الوافدة . بهذا الاسلوب الفكري نظر الكثير من البحوث والدراسات التي اهتمت بالفلسفة العربية - الإسلامية ، ولا سيما ما كتبه بعض المستشرقين الاوروبيين من الزعم ان هذه الفلسفة ليست عربية او اسلامية الا بقدر كونها نسخة عربية للفلسفة اليونانية (١) التي تنهاها العرب - الاسلاميون وانتسبت اليهم بكل مزاجها « الفيسفائني » (الافلاطوني - الارسطي - الافلاطوني المحدث) . وقد اتساق الى مثل هذا الاسلوب في النظر الى هذه الفلسفة بعض الباحثين العرب المحدثين ، فزعم احدهم - مثلاً - ان الروح الاسلامية لم تستطع ان تفهم روح الفلسفة اليونانية (. . .) ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح ، والا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا الى الانتاج الحقيقي واوجدوا فلسفة جديدة . . . (٢) . رغم الفارق بين الزعمين السابقين من حيث كون الاول اثبت الطابع اليوناني الصافي لما انتجه العرب الاسلاميون من فكر فلسفي ، وكون الثاني نفى عنه حتى هذا الطابع لكي ينفي عنه الروح

(١) اصل هذا الزعم يرجع الى الفيلسوف الفرنسي ارنست رنان في كتابه « التاريخ العام والنهج القارئ لفئات السامية » - باريس ، ج ١ ، ص ١٠ . ونجد مثل هذا الزعم عند المستشرق الالماني شمويلدور في كتاب له بعنوان « بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب » - باريس ١٨٤٢ ص ٢٠٢ .

(٢) عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية - القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٠٣ .

الفلسفي اطلاقا - رغم هذا الفارق ، يلتقي كلاهما على اسلوب فكري مشترك ينظر الى علاقة فكر شعب بفكر شعب آخر نظرة تبسيطية ميكانيكية ، لان الاول لم يستطع ان يرى في الفلسفة العربية - الاسلامية سوى الشكل الخارجي للقضايا التي عالجتها هذه الفلسفة ، وهو الشكل التاريخي للفلسفة العامة حتى القرون الوسطى ، ولان الثاني لم يستطع ان يرى الروح الفلسفي في نتاج الفلاسفة العرب - الاسلاميين الا من خلال القضايا التي عالجتها الفلسفة اليونانية بعينها ، فلما لم يجدها هي نفسها في نتاج الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي نفى عن هذا النتاج حتى صفته الفلسفية .

ان قضية العلاقة بين فكرين او فلسفتين ينتميان الى مجتمعين مختلفين ، قضية معقدة لانها تخضع لعملية معقدة ترفض مثل هذا النظر التبسطي الميكانيكي . انها قضية العلاقة بين الداخلي والخارجي من اشكال الوعي الاجتماعي ، وهي علاقة تفاعل له قوانينه وديالكتيكه الحركي . ان السمة العامة الاساسية لقوانين هذه العلاقة هي اولا كونها موضوعية وليست ذاتية ارادية ، وهي - ثانيا - كون الفكر الخارجي لا يمكن ان يكون فاعلا ومؤثرا في الفكر الداخلي الا عبر العلاقات الداخلية لهذا الاخير ، اي عبر القضايا التي يرتبط بها بنسج من العلاقات الخاصة بمجتمعه العيني والمحددة بظروف هذا المجتمع وخصائص علاقاته الانتاجية المادية وتاريخيتها المتميزة . وبما ان اولئك الباحثين في الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي ، لا يأخذون بأسلوب النظر هذا في فهم ديبالكتيك العلاقة بين الخارجي والداخلي من اشكال الفكر ، لم يستطيعوا ان يدركوا منطق الديالكتيك الداخلي للفكر العربي بعامة والفلسفي منه بخاصة من حيث علاقته بالاسلام ، كفكر وعقيدة ونظام معا ، اولا ، وعلاقته ثانيا بقضايا المجتمع العربي - الاسلامي ، التي تميزت بكونها نسيجا تتداخل فيه ، على نحو بالغ التعقد ، جملة من القضايا الاجتماعية والسياسية مع جملة من القضايا الدينية الاعتقادية والتشريعية . واذ هم لم يدركوا هذا كله ، لم يستطيعوا ان يدركوا - بالضرورة - منطق ديبالكتيك العلاقة بين ما هو داخلي صرفا في الفكر العربي هذا ، وما هو خارجي ورد اليه بطريق الفكر العربي اليوناني او بطريق الفكر الشرقي الفارسي والهندي . لذلك كله اباح هؤلاء الباحثون لانفسهم ، بمثل تلك النظرة التبسيطية الميكانيكية ، ان ينكروا على الفكر العربي - الاسلامي اصالته الفلسفية . ولو انهم ادركوا هذين المنطقين : منطق الداخلي ومنطق علاقته بالفكر الخارجي وفق النظر العلمي ، لكان يسيرا عليهم ان يتفادوا الى جوهر المسألة ، فيعلموا ان الفلسفة اليونانية ما كان لها ان تؤثر اثرها التاريخي المعروف في الفلسفة العربية - الاسلامية الا بطريقة الانصهار والتحول التفاعلي الديالكتيكي عبر « الية » (Mechanism) الفكر العربي - الاسلامي الداخلية ، بحيث اتخذت الفلسفة اليونانية ، عبر هذه

العملية ، واقعا عربيا - اسلاميا ، واكتسبت بهذا الواقع حياة جديدة تختلف من حياتها اليونانية الصرف (١) .

ثالثا - اسلوب النظر في تمايز الثقافات القومية على اساس عرقي (عنصري) . وهذا اسوا الاساليب في معالجة قضايا الفكر البشري ، لا من حيث كونه ضربا من التفكير المثالي وحسب ، بل من حيث كونه - فوق ذلك - ينطلق من ايديولوجية استعمارية فاشية تصنف مراتب الشعوب تصنيفا هرميا تحكمه « نظرية الجنس » التي قذف بها العلم الى قرار سحيق منذ زمن . بهذا الاسلوب العرقي نفسه تعامل مع تراث الفكر العربي - الاسلامي فريق من الباحثين ، مستشرقين وعربا وشرقيين ، ولا يزال فريق منهم يتعامل معه بروح من هذا الاسلوب ، عن وعي عند بعض وعن غير وعي عند آخرين (٢) .

رابعا - اسلوب النظر التاريخي في التراث . ورغم تفاوت الاخذين بهذا الاسلوب من حيث نوعية المنطلقات المنهجية ، يبقى هناك خط مشترك يجمعهم معا ، هو رؤية العلاقة بين النتاج الفكري التراثي والظروف التاريخية التي اتجز لي اطارها هذا النتاج . ويأتي التفاوت بين هؤلاء من اختلافهم في فهم هذه العلاقة ومدى ما تتناولها من ابعاد جوهرية او ثانوية او شكلية سطحية . على هذا الخط المشترك يلتقي الباحثون الذين يقفون من تراث الفكر العربي - الاسلامي ، ولا سيما الفلسفي منه ، مواقف ايجابية بوجه عام ، تبرز بينها مواقف تتجاوز الصفة العامة في ايجابيتها الى المنهجية العلمية بالتحديد ، اي انها تنطلق من اسس المنهج المادي التاريخي ومبادئه .

هذه اربعة من الاساليب الفكرية التي كانت في اساس الكثير من الممارسات « المعرفية » ، في عصور مختلفة ، لاستيعاب ما انجزه المفكرون العرب - الاسلاميون في العصر الوسيط من اعمال فكرية في ميادين متنوعة : في اصول العقائد ، واصول الفقه ، والتشريع ، والفلسفة ، والعلوم الطبيعية والرياضية ، والادب الخ . ولا نزع ان هذه الاساليب الاربعة هي وحدها المتحكمة بتلك الممارسات او بغيرها مما لا يحصى من ممارسات توجهت الى هذا

(١) راجع حسين مروة : الموقف من التراث في الدين والفلسفة - مجلة « الاداب » ، بيروت العدد الخامس ، السنة ١٨ - ايار - مايو ١٩٧٠ - او « دراسات نقدية » - طبعة ٢ (دار الفارابي) - ص ٣٥٢ .

(٢) سنضع ، في ما يأتي من المقدمة ، نماذج من استخدام هذا الاسلوب العرقي في معالجة تراث الفكر العربي - الاسلامي ، مع مناقشة علمية لهذه النماذج .

كانت مسالة القدر اول مسالة خاض فيها الفكر العربي - الاسلامي باتجاه عقلي وعلى اساس «حزبي» اي على قاعدة فكرية ومن منطلق سياسي (معارضة الحكم الاموي) . ومنذ اخذت هذه المسالة تحتل المركز - المحور بين المسائل الفكرية الكبرى المثارة في ما بين القرنين الاول والثاني الهجريين (منتصف القرن السابع) ، اخذت المواقف المؤيدة والمعارضة ، تبرز في ساحة فسيحة يحتدم فيها الصراع على اشده ، واستخدم معارضو الفكر القائل بنفي القدر سلطة الدين في ارباب هذا الفكر ، كما فعل المصعب الزبيري اذ نقل عن مالك بن انس (١٧٩-٩٦ هـ / ٧١٤-٧٩٥) انه قال : «الكلام في الدين اكرهه ، ولم يزل اهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه ، نحو الكلام في رأي جهم والقدر وما اشبه ذلك . . . » (١) ، ثم بالغوا في استخدام الدين ذريعة لتشويه فكرة نفي القدر حتى اطلقوا على دعائها اسم «القدرية» رغم ان هذا الاسم جدير ان يطلق على من يقول بنقيض فكرتهم ، اي على الجبرية . كان ذلك بقصد تطبيق حديث منسوب الى النبي على اهل الاختيار ، وهو الحديث القائل : « القدرية مجوس هذه الامة » . وقد رفض المعتزلة هذه التسمية قائلين : « . . لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله » (٢) ، وهم لا يقولون بذلك .

ثم يأتي دور المعتزلة لتطوير الاتجاه العقلي وتعميده على قواعد نظرية مستمدة من لقاحات فلسفية متنوعة المصادر ، وكان يعني هذا الاتجاه المعتزلي انعطافا في الفكر العربي - الاسلامي من جهتين : جهة تتعلق بمسالة المعرفة ، وجهة تتعلق بتريخ فكرة حرية الانسان اي مسؤوليته عن افعاله . من الجهة الاولى كان اتجاه المعتزلة خرقا لحصر مصدر المعرفة في واحد ، هو المصدر الالهي ، اذ اضافوا العقل كمصدر اخر للمعرفة حتى في مسائل العقيدة . ومن الجهة الثانية اقاموا مفهوم العدالة الالهية على اساس حرية الانسان ، اي على نفي الجبرية المطلقة التي تحكم كل افعاله . وهنا ظهرت مواقف الخصومة لهذا الاتجاه من كلتا جهتيه ، واستخدم الدين كذلك وسيلة لكبح التطلمات العقلانية المعتزلية وعرقلة تطورها نحو الفكر الفلسفي المستقل عن اساسه اللاهوتي . وقد توزعت مواقف الخصومة هذه بين

(١) ابن عبد البر (٤٦٣ هـ / ١٠٧٠) : « مختصر جامع بيان العلم وفضله » ، ص ٢٠٢ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل (ط ٢ ، القاهرة) ، ص ٤٩ .

التراث . غير اننا نستطيع القول بان الاساليب الثلاثة الاولى منها تنطلق من منهج فكري واحد ، رغم اختلافها اسلوبيا ، هو - بصفة عامة - المنهج « اللاتاريخي » ، وان كان الجامع الاساس بينها هو الموقف المثالي ، ومن هذا الموقف ذاته تنبع اساليب اخرى في النظر الى كل نتاج فكري ، ومنه ذاته ينبع « المنهج اللاتاريخي » الذي هو الاطار العام لكل أسلوب من هذا النمط قد نكتشفه خلال البحث .

- ١١ -

هلقد اعتمدنا التصنيف المنهجي اساسا في استقصاء مواقف المؤرخين والباحثين من تراثنا الفكري . ولكن ذلك ليس يغنيانا عن الاستعانة بالتصنيف التوضيحي الذي يساعدنا على وضع كل موقف في حدوده الخاصة تاريخيا وفكريا وايدولوجيا . وقد سبق ان حددنا في اطار هذا التصنيف ثلاثة اقسام من المؤرخين والباحثين هؤلاء : القدماء ، والمحدثين من العرب والشرقيين ، ثم المستشرقين وسواهم من الغربيين . ونتجه الان الى رؤية المواقف في حدودها تلك لدى كل قسم على انفراد :

١ - القدماء

تسوقنا موجبات البحث ، لدى استقصاء مواقف القدماء من العرب والشرقيين بعامة ، ان نرجع الى ابعد الازمنة حتى الزمن الذي لم يكن التراث فيه قد اصبح تراثا ، بل كان لا يزال حاضرا عصره ، اي الزمن الذي كان لا يزال يولد فيه هذا التراث ويتوالد ، ينمو ويتطور ، يختصم فيه الناس ويختصم هو معهم ، يشير فيهم المشكلات ويشيرون هم له المشكلات . منذ ذلك العصر ظهرت المواقف المختلفة منه ، اي قبل ان يصبح تراثا ، واستمرت تظهر المواقف المختلفة ، منذ ان اصبح تراثا ، في كل مكان من الشرق ومن الغرب ، ولا تزال وستبقى تظهر . ففي زمن نشاته ، وفي ازمان تحولاته من الاشكال اللاهوتية الاسلامية الصرف ، الى الاشكال اللاهوتية - العقلانية (علم الكلام المعتزلي) ، فالى شكله الفلسفي الاول (الكندي) ، حتى اشكاله الفلسفية الناضجة المستقلة ، من حيث المضمون ، عن الفكر اللاهوتي (بدءا من الفارابي) - في كل زمن من هذه الازمان كان هذا الفكر - التراث يستثير ويستثار ، يخاصم ويتلقى انواع الخصومات ، كان « حزيبا » دائما وتتحده « الحزبية » دائما . وفي كل زمن من هذه الازمان كان موضوع جدل واختلاف ، وكان الجدل والاختلاف فيه شكلا من اشكال الصراع الفكري والايدولوجي ينعكس فيه - بحدود متفاوتة - نوع الصراع الاجتماعي والسياسي في هذه المرحلة

تيارات ثلاثة في عصر النهضة المعتزلي ، هي : التيار السلفي ، والتيار الحنبلي ، والتيار الأشعري (١) . وهذه تشترك جميعا في خط واحد يتسم بالعداء للجوانب التقدمية النسبية من أفكار المعتزلة .

■ لقد تضافرت كل التيارات المحافظة على اقصاء الفكر المعتزلي نهائيا عن صعيد النشاط الفكري في منتصف القرن التاسع الميلادي . ومن أعجب ما حدث ، بعد ذلك ، ان غياب المعتزلة عن مسرح النشاط هذا قد اقترن بغياب المصادر الاصلية لأفكارهم غيابا كليا عن المكتبة العربية - الاسلامية ، حتى لم يبق لنا من هذه الافكار الا ما صاغه خصومهم صياغة مشتتة مجتزأة ، وحرمت الاجيال اللاحقة قراءة الفكر المعتزلي بصورته الحقيقية الكاملة التي صاغها اهل انفسهم في مؤلفاتهم ، ولم يصل الينا من هذه المؤلفات اخيرا سوى كتاب « الانتصار » لأبي الحسن الخياط ، وبعض المخطوطات التي عثرت عليها بعثة مصرية اوفدت الى اليمن في سنوات قريبة سابقة ، وصدر في مصر من هذه المخطوطات بضعة اجزاء من كتاب « المفتي » للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٢) . ومن الواضح لنا الان ان مواقف العداء هذه لم تكن لتبلغ هذا الحد الاقصى من تغييب تراث المعتزلة ، لولا ان العداء موجه - اساسا - لنزعة التحرر العقلي الغالبة على هذا التراث . ان موجة العداء للفكر المعتزلي قد امتدت الى عصور لاحقة وتشكلت بأشكال من العداء لكل فكر يعتمد النظر العقلي حتى علوم الطبيعة والفلسفة والرياضيات .

■ يصف المسعودي موقف المحافظين من اهل السنة ، في خلافة المتوكل العباسي ، حيال الفكر المعتزلي بقوله انه بالرغم من كون المتوكل « .. من اظم الخلفاء ، فقد مدحه اهل السنة واغتفروا له فعالة لرفعه المحنة » يقصد « محنة » سيطرة الفكر المعتزلي ! وراى له كثير من المحدثين روى في المنام تذكر ان الله غفر له (٣) . ومثل لك ما يرويه السيوطي عن موقف الفقهاء والمحدثين من ان أحدهم ابا بكر ابن ابي شيبة جلس ، أيام المتوكل ، في جامع الرصافة وجلس اخوه في جامع المنصور وحملأ الناس على الدعاء للمتوكل والثناء عليه (٤) . ولكن المسألة تجاوزت هذا الموقف الى مختلف

- (١) راجع الشهرستاني: الملل، ج ١ ص ٨٤-٨٥، ٨٧ . والسيوطي: تاريخ الخلفاء ط مصر: ص ١٢٢ . والسبكي: طبقات الشافعية ج ٥ ص ٢١٧ . واحمد امين - صدى الاسلام ، ج ٢ ، ص ١٧٨ - ١٨٠ . والأشعري ، ابو الحسن : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٥٨٤ .
(٢) راجع علي سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٦٨٤ .
(٣) المسعودي : مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ٢٨٨ .
(٤) راجع السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص ١٢٨ .

اشكال الطعن بفكر المعتزلة . بل الى تشويهه وتحريفه ، كما فعل الاسفراييني ، مثلا ، في تاويل نصوص المعتزلة بشأن مفهوم العدل عندهم . فان شروحه لم لهذا المفهوم تضمنت القول بان قدرة الانسان مقيدة لقدرة الله (١) ، وجاء الاسفراييني (وهو احد كبار المؤلفين الاشعريين) يفسر هذا القول تفسيراً عجيباً . قال ان كون « العباد » يخلقون افعالهم ، كما يرى المعتزلة ، انما يؤدي الى ان كل واحد منهم ، كالبقة والبعوض والنحلة والنملة والدودة ، خالق : خلق افعاله ، وليس الله خالقا لافعالهم ولا قادرا على شيء من اعمالهم ، وانه قط لا يقدر على شيء مما تفعله الحيوانات كلها ، فابتنوا (اي المعتزلة) خالقين لا يحصون ولا يحصرون (...) انهم مهدوا بذلك طريق القول بالثنائية (٢) . ان تفسيراً كهذا لمفهوم المعتزلة يتجاهل ان كلمة « العباد » في نصوصهم تعني البشر وحدهم ، ويتجاهل كون المعتزلة لا يمكن نسبة « الثنائية » اليهم وهم الذين بلغ من تشددهم في المحافظة على تقاء مفهوم « التوحيد » حد خوض المعارك العنيفة في مناهضة اهل الثنائية ، فضلا عن اهل التشبيه والتجسيم .

■ لعل ابن خلدون وحده ، رغم « حزبه » الاشعرية ، استطاع ان يدرك قيمة الظروف التاريخية التي جعلت الفكر المعتزلي يكتسب جاذبية استقطبت انظار معاصريه . فان ابن خلدون ادرك ان عصر المعتزلة كان عصر تطور العلوم ، وان هذا الواقع التاريخي كان السبب في اشاعة الفلسفة واجتذاب الناس اليها ، وكان المهد للمعتزلة ان يحدثوا « بدعتهم » - كما يعبر ابن خلدون انطلاقاً من اشعريته - مستخدمين الفلسفة في تفكيرهم حتى لم يكن من اليسير على خصومهم ان يدحضوا حججهم لكونها قائمة على قواعد فلسفية . فبر ان ابن خلدون يرى هنا ان ذلك هو السبب في نهوض ابي الحسن الاشعري بمهمة الدفاع عن مذهب اهل السنة بالأدلة العقلية ، اي بسلاح المعتزلة نفسه ، وان ائمة الاشعريين بعد مؤسس مذهبهم تابعوا طريقه فادخلوا « علوم المنطق » في مباحثهم ، ثم مضوا حتى ادخلوا فيها الفلسفة من غير ان تلتبس مسائل الكلام بمسائل الفلسفة في مباحثهم هذه . وبخص ابن خلدون « كتب الفزالي والامام بن الخطيب » بالاشارة الى كونها النموذج القدوة في هذا المجال ، وهو ينتقد المتأخرين من المتكلمين بانهم خلطوا بين الطريقتين:

- (١) راجع التفصيل في الفصل الخامس من القسم الثاني لهذا الكتاب « الثلاثة بعنسون : حدود القدرة الالهية » .
(٢) الاسفراييني : ابو الظفر طاهر بن محمد (- ٤٧١ هـ / ١٠٧٨) : التبيين في الدين - القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٤٨ .

طريقة علم الكلام السني وطريقة الفلاسفة (١)، على كل حال : نفهم من كلام ابن خلدون هنا اعترافاً ضمنياً ، لا يقصده ، بأن للمعتزلة الفضل الأول في وضع العلاقة بين علم الكلام والفلسفة موضع الامر الواقع التاريخي . ان ابن خلدون يتميز بين قدماء الفكر العربي - الاسلامي بحس « تاريخي » مرهف اضفى على تفسيره للاحداث وجهاً علمياً ومكثته من التفادلي ما وراء الظاهرات ، بصرف النظر عن وقوفه من المعتزلة موقف الخصم انطلاقاً من « حزبيته » الاشعرية . بل من الحق القول انه رغم موقفه « الحزبي » لم يدع هذا الموقف يحجب عنه الرؤية التي نفذت الى سر العلاقة بين تطور العلوم وتطور النظر الفلسفي وكون هذه العلاقة هي اساس النجاح الذي ظفر به المعتزلة وكون هذا الاساس نفسه هو الذي مكّن لعلم الكلام الاشعري ان يصبح احد البديلين عن علم الكلام المعتزلي . اما البديل الآخر فكان الفلسفة ذاتها .

ان ظروف الصراع بين تيارين فكريين رئيسين : تيار الفكر النازع الى التحرر من علاقاته اللاهوتية الذي يمثلته المعتزلة ، وتيار الفكر الآخر المنسحب بديمومة الاحتكام الى هذه العلاقات ، الذي ظهر المذهب الاشعري ليكون ممثله الاقوى ، لانه كان الاقل عزلة عن المجرى العام لحركة التطور المعاصر لها - تقول : ان ظروف هذا الصراع كانت من قوة الفعل التاريخي بحيث لم يكن قطع مسيرة الفكر المعتزلي بقادر على قطع مسيرة الصراع نفسه ، لان ظروفه تلك محكومة بقوانين موضوعية حتمية لا برغبات ذاتية او باحكام ارادية . من هنا ترى ان غياب الفكر المعتزلي ، وان بوسائل القهر والقسر ، كان تحولاً للصراع الى شكل اعلى مما كان عليه حين كان هذا الفكر في غفوان نشاطه . ذلك ان التيار المعتزلي تحول ، بعد غياب ممثليه ، الى مجريين كبيرين انقسم اليهما طرفا الصراع منذ ذلك المشرق التاريخي حتى المشرق الذي نسميه « المصور الحديثة » : المجري الاول هو الفلسفة ، وهو الذي ندعوه بالفلسفة العربية - الاسلامية . والمجري الثاني هو علم الكلام الاشعري ، او المذهب السني الاشعري . قلنا ان هذا الانقسام الجديد كان تحولاً نوعياً في شكل الصراع ، لانه انتقل من كونه صراعاً بين اللاهوتية الصافية واللاهوتية - العقلانية ، الى كونه أصبح صراعاً بين لاهوتية « معقلنة » في المذهب الاشعري وبين عقلانية تنزع بقوة الى الاستقلال عن اصولها اللاهوتية في الفلسفة العربية - الاسلامية .

كان فكر الغزالي النموذج الاعلى لاحد طرفي هذا الصراع الجديد ، اي الطرف الذي كان مرغماً ، موضوعياً ، ان « يعقلن » الفكر اللاهوتي الاسلامي .

(١) ابن خلدون - بتلخيص - : المقدمة - دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٥٦ ، ص ٨٢٧ -

ومنذ الغزالي اخذت تتجلى مواقف القدماء من الفكر الفلسفي الذي اصبح المظهر الامثل لتراث الفكر العربي - الاسلامي بما اقترن به ، اقتران تفاعل جدلي ، من منجزات علمية في الفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات والجغرافيا ، وبما كان لهذا التفاعل الجدلي من اثار وجدت تجلياتها في ما نسميه بالنزعات المادية . فقد اصبح الاتجاه الغالب لتلك المواقف هو اتجاه الغزالي نفسه ، وهو الذي سلط سيف الارهاب الفكري الديني على الفلسفة والفلاسفة ، وهو الذي حدد - الى مدى بعيد - اشكال النظر الوحيد الجانبي الى هذا التراث في مباحث المتكلمين الاشعريين المتأخرين وغيرهم وفي مؤلفات المؤرخين منهم . وقد نستثني من هذا الحكم اثنين بين كبار مفكري الاشاعرة : الشهرستاني مؤرخ الفلسفة الاشعر ، وابن خلدون . فان الاول كان نموذج المؤرخ الامين للحقيقة التاريخية لذاتها رغم احتفاظه بمذهبيته الاشعرية في ما يتصل بالرأي لا في ما يتصل بالتحقيق التاريخي . واما ابن خلدون فهو - كما اشرنا من قبل - يتميز بالنظرة ذات التوجه العلمي في فهم التاريخ ، ولذا قلما تأسره النظرة الوحيدة الجانبي .

غير ان مواقف العدماء للفكر الفلسفي كانت اسبق عهداً من زمن الغزالي ، بل سبقت زمن ابي الحسن الاشعري نفسه . ولكن الفرق ان هذه المواقف كانت تصدر اول الامر عن استشعار « خطر » الفلسفة على العقيدة اليمانية ، او على الايديولوجية السلطوية في الاساس ، دون معرفة بنوعية هذا « الخطر » ، بل بناء على اوهام مبعتها نزعة المحافظلة بعد ذاتها اولاً ، وتحريض ذوي السلطان الرسمي وحاملي ايديولوجيتهم ثانياً . وبعد ان اصبحت المعارف الفلسفية جزءاً عضواً في البنية الفكرية العامة منذ القرن الثالث الهجري (التاسع) ، اصبحت مواقف العدماء للفلسفة تصدر عن ادراك صريح ووضوح معرفسي بعدد ان ابعاد الخطر على الايديولوجية المسيطرة من الاتجاهات الفلسفية الجديدة . لخصي بها الاتجاهات التي تعتمد الحقيقة الفلسفية اساساً لفهم العالم . ان هذا النوع من الادراك ووضوح المعرفة هو ما قامت عليه مواقف التيار الاشعري واعظم ممثليه : الغزالي (١) .

(١) ظهر بين عهدي الاشعري والغزالي بعض من حملوا راية العدماء الشديد للفلسفة على غير هذا الاساس من الادراك والوضوح المعرفي ، بل بالعكس : على الجهل المعجب بالمعارف الفلسفية . يذكر مثلاً طريقاً لذلك مما كتبه جمال الدين ابو بكر محمد بن العباس الخوارزمي (٢٨٢ هـ / ٩٩٢) في كتابه « مفيد الموم ومفيد الهموم » - الطبعة الشرفية ١٣٢٨ هـ ، ص ٦١-٦٢ . قال : « .. وهم - اي الفلاسفة - قوم من اليونانيين تعدلوا في المقالات حتى وقعوا في وادي الخيرة والغباط - وهو كالجنون وليس به - وتعمروا في الاهيات ، وينوا عقلاهم على الشهي المعص والدعاوي الصرف ، ويزعمون انهم اكيس خلق الله ، وسياتي مذهبهم بدل على »

في الثلث الاخير من القرن الثالث الهجري اخذت مواقف العداء للفلسفة تزداد تشددا في مكافحة الفكر الفلسفي حتى فرض على الوراقين (نساخ الكتب) ان يقيموا بان لن يشتغلوا بانتساخ اي من كتب الفلسفة. فكان من اثر ذلك ان هجر الوراقون مهنتهم (١). ان تاريخ هذا الحادث يشير الى زمن نهوض التيار الاشعري، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث يشير الى ان انتشار الفكر الفلسفي بلغ المدى الذي ادى الى تعطيل مهنة الوراقين لمنعهم من انتساخ الكتب الفلسفية، بمعنى ان هذه الكتب كانت الاكثر رواجاً حينذاك.

اما النظر الوحيد الجانب الى فلسفة ذلك العصر فيتمثل، لدى القدماء، بأساليب مختلفة تلتقي جميعها، او معظمها، على نهج فكري مشترك تسوده الغيبة والذاتية والميتافيزيقية (السكونية).

□ اول ما نلاحظه من تجليات هذا النهج ما يروى من تفسيراتهم لحركة نقل العلوم الفلسفية التي نشطت في عصر المأمون. فقد شاع بينهم تفسير ابن النديم (٢٨٥ هـ / ٩٩٥) بان المأمون رأى في منامه ارسطاطاليس يسأله بعض الاسئلة، فلما نهض المأمون من منامه طلب ترجمة كتب ارسطو، فكتب الى ملك الروم يسأله الاذن في انفاذ ما يختار من كتب العلوم القديمة المدخرة في بلاد الروم، فأجابته الى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون جماعة، منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلم صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه امرهم المأمون بنقله، فنقل (٢). هكذا، يمثل هذا الاسلوب من التفكير الغيبي والذاتي، بل يمثل هذه البساطة والسذاجة، نسر هذا المؤرخ حركة تاريخية عظيمة الاثر في تطور الفكر العربي - الاسلامي. والاعرب من ذلك ان المؤرخين العرب الاسلاميين اللاحقين لابن النديم تناقلوا عنه هذا التفسير دون مناقشة كآله من مسلمة الامور عندهم، فلم يبق اذن تفسير فرد، بل اتخذ صفة الظاهرة الاسلوبية العامة في فهم احداث التاريخ

= انهم اجعل خالق الله واحق الناس. واساس الالحاد والزندقه مبني على ملههم، والكفر كله شعبة من شعبهم (...). وكانوا يترهبون لقطع النسل، ورئيسهم الاطالون الملحد لعنه الله قال لوسى بن عمران رسول الله وكليمه: «كل شيء تقوله اصدقك فيه الا قولك: كلمتي مله العال» انظر الى اعتقاد هذا الغيبي كان يكذب رسول الله ويعتقد ان الله تعالى له كلام البتة (...). ويعتقد ان العالم قديم. واخوانه «كارسطاليس وسقراط وبقرات وجالينوس»، كلهم ملاحظة العصر وزنادقة الدهر يفتينا (...). فهم مشركون ملعون لعنهم الله !!

(١) ابن الاثير: الكامل - ج ٢، ص ١٦٢.

(٢) ابن النديم: الفهرست، ص ٢٤٢.

الكبرى، ان سيطرة هذه الظاهرة الاسلوبية حجبته عن اولئك المؤرخين حقيقة ان الصلة بين الفكر العربي - الاسلامي و «العلوم القديمة» - اي الفلسفة وما ينبعها من علوم المنطق والطبيعة والرياضيات والطب - بدأت قبل عصر المأمون، وما كانت تنتظر ان يحلم هذا الخليفة حلمه «التاريخي»! لكي تبدأ. نقول ما كانت تنتظر ذلك الحلم، لان ظروف حركة التاريخ وما خلقته من ضرورات اجتماعية وتفاعلات فكرية وحاجات حضارية، هي التي عقدت تلك الصلة، بصورة موضوعية، خلال القرنين الاولين للهجرة تدريجياً، وما كان لارسطاطاليس ان «يحظى» بلقاء المأمون في منامه لولا ان هذا الفيلسوف كان موجوداً بالفعل في العالم الفكري لمجتمع الخلفاء العباسيين الذين سبقوا المأمون وسبقوا حلمه «الخلاق»! ليس هذا الكلام استهزاء بالمأمون نفسه، وهو الذي ادى دوره العظيم حقاً في تطوير تلك الصلة، ولكنه اداه استجابة لظروف مجتمعه وعصره الموضوعية، لا استجابة لحلم طارئ او لمصادفة عابرة، او ارادة ذاتية.

□ ثم نرى هذا النهج يتجلى كذلك، ولكن بأسلوب آخر، في النظر الى «العقل العربي» من حيث قابليته المعرفية للفلسفة. فهنا نجد ملمحاً مسن اسلوب النظر العرقي. هذا الاسلوب بدأ القاضي صاعد الاندلسي (١٠٧٠ هـ / ١٠٧٠) استخدامه بصدد الكلام على العلوم عند العرب قائلاً: «... واما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه، ولا هيا طباعهم للعباية به، ولا اعلم احداً من صميم العرب شهر به الا ابا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي و ابا محمد الحسن الهمداني» (١). واضح من هذا التعميم الذي شمل من تاريخ الفكر العربي حتى مرحلتي الكندي والهمداني ان القاضي صاعد لم يحصر حكمه في نطاق الجاهلية العربية كما هو الظاهر من سياق كلامه فسي الكتاب، بل جعل الحكم مطلقاً ينطبق على العرب كجنس من البشر، في كل عصور تاريخهم، لا كمجتمع يمر في ظروف معينة خلال مرحلة تاريخية معينة. ونسرى هذا الاسلوب الفكري العرقي يتردد استخدامه في معالجة الفلسفة العربية - الاسلامية لدى غير القاضي صاعد من القدماء، ولدى الباحثين

(١) القاضي صاعد بن احمد الاندلسي: طبقات الامم، ص ٧٠. اما الهمداني الذي يذكره القاضي صاعد هنا فقد ذكره القفطي في اخبار الحكماء وقال انه مات في سجن صنعاء سنة ٢٢٤ هـ = ٩١٦، وهو - اي الهمداني - مؤلف كتاب - سرائر الحكمة - وكتاب: انساب حمير، وله مباحث فلسفية عن اصل العالم وعن قواعد المنطق والكلام - راجع المقاد: اثر العرب في الحضارة الاوروبية، ص ٢٧.

المحدثين من العرب والمشرقين (١). فالمقضية عند صاحب «طبقات الأمم» هي إذن أن العرب «جنس» غير قابل بالطبع والفطرة لتلقي علم الفلسفة أو لتلقي المنحة الإلهية في هذا المجال. وإذا هو استثنى الكندي والهمداني من هذا التعميم، فإنما كان الاستثناء للتدليل على وجود القاعدة. ذلك يعني مع ذلك - أن صاحب «طبقات الأمم» يضع فاصلا بين فلاسفة التراث على أساس الأنساب القومية الأصلية، بدليل النص الذي نتحدث عنه أولا، وبدليل الثناء والاعجاب اللذين أضفاهما على الفارابي في مكان آخر من الكتاب (ص ٥٣) ناهيا، لاعتباره الفارابي ذا أصل غير عربي. أن الفصل بين فلاسفة هذا التراث بناء على اختلاف الأصول القومية، هو - عدا كونه يتضمن نظرية عرقية مرفوضة علميا - يتضمن كذلك فكرة تفتيت وحدة التراث الفكري العربي - الإسلامي. وهي وحدة غير قابلة للتفتيت والتجزؤ، على أساس عرقي إطلاقا. ذلك أن هذه الوحدة قائمة على قاعدتين متلازمتين تلازما جدليا تاريخيا وموضوعيا، هما: العربية، والإسلامية. هذا التراث عربي كله مهما كانت الأصول القومية لمتبنيه. هو عربي لا من حيث لفته مجردة، بل من حيث أن بناء اللغوي هو في الوقت نفسه بناء فكري واجتماعي وسياسي معا، وهو أيضا بناء فيلولوجي وانتولوجي وسيكولوجي في آن واحد. أما الإسلامية هذا التراث فهي مرتبطة بهذا البناء بكل علاقاته الداخلية هذه ارتباط كينونة وضرورة. فلا إسلامية للتراث منفصلة عن عربيته. لهذا كله لا يصح النظر إلى مبدعي هذا التراث على أساس أن هذا عربي وذاك غير عربي. بل الصحيح أن كلهم عربي ثقافيا وفكريا، وكلهم إسلامي كذلك، وهذا الشمول ينظم غير المسلمين ممن أسهموا في صنع هذا التراث بأي شكل من أشكال الانسجام المعروفة تاريخيا (كترجمة الثقافات والفلسفات اليونانية والفارسية والهندية مثلا).

□ وقد وقع الشهرستاني نفسه في أسر نوع آخر من أساليب النظر غير الواقعية وغير العلمية إلى هذا التراث. يقول الشهرستاني عن «المتأخرين من فلاسفة الإسلام» أنهم «قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين، ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة، ونظره في الحقائق

(١) يستثنى من القدماء هنا ابن خلدون، فهو لا يرى في طبيعة العرب قصورا عن تلقي الفلسفة، لأنه لا يصنف القابليات العرقية للشعوب على أساس عرقي، بل هو يردّها إلى عوامل طبيعية واجتماعية - العمران -، وإلى هذه العوامل نفسها يرد واقع كون أكثر الفلاسفة في تراثنا هم من غير العرب. مراجع المقدمة: الباب السادس، الفصل الثالث عشر، ط بيروت ص ٨٦ - ٨٦٦ -.

المفوس، اخترت نقل طريقته من كتبه (....) وأعرضت عن نقل طرق الباقيين، وكل الصيد في جوف الفرا (١).

من الانصاف العلمي للشهرستاني أن لا يقصر الكلام هنا على المآخذ الأسلوبية الذي نأخذه عليه في هذا النص، أو هذا الموقف، بتعبير أدق. بل علينا، قبل شرح المآخذ، أن نحدد الدور الكبير الذي أداه الشهرستاني (٢) لتاريخ الفلسفة. فإن كتابه «الملل والنحل» (٣) يتميز بأن ظهوره كان أشبه بمرحلة كاملة في صيرورة تاريخ الفلسفة علما. وقامت فكرة تأليفه على أساس وضع تاريخ للفلسفة العالمية كلها حتى عهده هو. ويبدو أن المؤلف كان يتمتع بمعرفة جيدة لمصادر عمله، وقد فسر فلسفات اليونان والفرس والهنود والعرب بصورة متسلسلة تتميز بخصائصها. أن لهذا العمل فضلا كبيرا الأهمية من حيث أنه حاول وضع الحد الفاصل بين الدين والفلسفة. وهذا لا يرجع - كما يبدو - إلى صفة متميزة في ترتيب المواد عنده فقط، بل يرجع - قبل هذا - إلى المبدأ الخاص الذي اعتمدته الشهرستاني في أسلوب البحث. فقد كان هذا المبدأ يحدد ذاته، في تلك المرحلة التاريخية، ذا أهمية تقدمية كبيرة. فهو يقول في مشهل الجزء الثاني من الكتاب: «الأسباب الأولى، أهل الأهواء والنحل من الصائبة، والفلاسفة، وآراء العرب في الجاهلية، وآراء الهند. وهؤلاء يقابلون أرباب الديانات تقابل التضاد كما ذكرنا. واعتمادهم على الفطر السليمة، والعقل الكامل، والذهن الصافي» (٤).

فالشهرستاني بهذا النص لم يضع فاصلا بين الدين والفلسفة فحسب، بل أشار - بموضوعية - إلى اعتماد الفلاسفة على: «الفطر السليمة، والعقل الكامل، والذهن الصافي»، ولا يناقض ذلك ما وصف به الفلاسفة، من دهرين وطبيعيين والهيين، بعد ذلك، من أوصاف تشعر بتخفيفهم. فإنه لم يخرج من كونه ينطلق بدراسته الفلسفات عن كونه مسلما اشعري المذهب. ولكن يكفي منه أنه فصل بين الدين والفلسفة، واعترف للفلسفة بكونها تعتمد مبادئ لا تنكرها. يضاف إلى ذلك أن الشهرستاني جاء بمبدأ تمييز الفلسفات بعضها عن بعض على أساس التيارات، لا على أساس الآراء والأفكار الشخصية المقتص. وهذا من أكبر الفضل الذي قدمه لحركة تطور تاريخ الفلسفة. فقد

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق كيلاني ١٩٦١، ج ٢، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٢) عايش الشهرستاني القرنين الخامس والسادس الهجريين - ٤٧٩ - ٥٢٨ / ١٠٨٦ - ١١٥٣.

(٣) طبع «الملل والنحل» للشهرستاني في لندن ١٨٤٢، وفي ليدز ١٩٢٣، وفي القاهرة ١٣٤٧ هـ على هامش كتاب الفصل لابن حزم، وفي القاهرة أيضا مستقلا ١٩٦١.

(٤) الشهرستاني: المصدر السابق، الطبعة نفسها، ج ٢، ص ٢.

صنف الفلاسفة الى : ١ - الماديين او الطبيعيين الذين قال انهم يصمدون العالم المحسوس وسماههم بالطبيعيين الدهريين . ب - الفلاسفة الالهيين الذين قال انهم قد ترقوا عن المحسوس وانبثوا المعقول ونفوا الاحكام والشرعية والاسلام . وانهم قالوا عن الشرائع بانها امور مصلحة عامة وان الحدود والاحكام والحلال والحرام امور وضعية . وعن اصحاب الشرائع انهم رجال لهم حكم عملية (١) . وفي تقسيم اخر سماه التقسيم الضابط قال : « بين الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول ، وهم السفسطائية . ومنهم من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول ، وهم الطبيعية . ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود واحكام ، وهم الفلاسفة الدهرية . ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والاحكام ولا يقول بالشرعية والاسلام ، وهم الصابئة . ومنهم من يقول بهذه كلها وبشرعية ما واسلام ولا يقول بشرعية نبينا محمد ، وهم المجوس واليهود والنصارى . ومنهم من يقول بهذه كلها وهم المسلمون » (٢) .

يمكن ان نرى ، في محاولة الشهرستاني هذه ايضا ، خطوة اولى نحو تمييز الفلاسفة الماديين من الفلاسفة المثاليين . وهنا نلاحظ تميزا اخر له في «الملل والنحل» ، هو كونه ينظر للفلسفة كمسرح للصراع بين هاتين المجموعتين من الفلاسفة : مجموعة الماديين ، ومجموعة المثاليين . ان هذا مبدا هام جدا كذلك يظهر في تلك المرحلة من تاريخ الفلسفة ، لان معنى ذلك ان هذا المؤرخ قد حاول اكتشاف المصدر والقوة المحركين لتطور تاريخ الفلسفة . ان كل هذه المبادئ التي تحدثنا عنها تجعل تاريخ الشهرستاني للفلسفة في مستوى رفيع من الاهمية ، لا من حيث المواد المكسدة فيه ، بل من حيث وضعت فيه اسر للمبادئ الهامة جدا في اساليب البحث ، وهي المبادئ التي طورها ، بعد ذلك ، الفلاسفة الآخرون في مؤلفاتهم .

ان هذه الميزات الجلية الشأن للشهرستاني مؤرخ الفلسفة ، لا تمنع ان نجد عنده مأخذا اسلوبيا في النص السابق المتعلق بفلاسفة التراث العربي - الاسلامي . فان القول بانهم سلكوا كلهم طريقة ارسطو في جميع ما ذهب اليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما راوا فيها رأي افلاطون والمتقدمين ، هو قول يخالف الواقع ويخالف النظر العلمي في علاقة التفاعل بين الثقافات المختلفة بوجه عام ، فضلا من الفلسفات المختلفة . اما من حيث الواقع فان

(١) المصدر نفسه ، ص ٢ .

(٢) ايضا ، ص ٤ .

الدراسة المتعمقة لهؤلاء الفلاسفة تكشف عن مخالقات كثيرة عندهم لطريقة ارسطو . رغم انهم لم يبعدوا عن النهج الارسطي بصورة حاسمة ، كما تكشف ان للافلاطونية المحدثة تأثيرا جليا في اسس نظرياتهم ، ولا سيما ما يتعلق بنظرية الفيض . وفي كتابنا الذي تقدمه هنا ، محاولات للكشف عما افترق به فلاسفة تراثنا عن ارسطو وغيره من الفلاسفة المتقدمين . بل حتى اذا اخذنا بالزعم القائل ان اعمال فلاسفة هذا التراث اقتصر على الشرح والتفسير للنصوص الكلاسيكية ، فان النظرة العميقة الى الشرح والتفسير هذين تكشف عن القيمة المتميزة التي احتواها . فان الشرح والتفسير عندهم كانا يتحولان الى عمل ابداعي خلاق مستقل ، لانهما كانا يتيحان احيانا بسط افكار جديدة كل الجودة بحيث تبرز النواة الاولى لنظريات جديدة وتخلق القومات لنشوء فلسفة مستقلة .

واما من حيث علاقة التفاعل بين الثقافات المختلفة ، فقد سبق ان اشرنا في هذه المقدمة (ص ٤) الى ان تأثير ثقافة خارجية في ثقافة داخلية لا يمكن ان يتحقق الا من خلال العوامل الداخلية ، اي من خلال الظروف الخاصة التي تربط بها الثقافة الداخلية ، وهي ظروف متنوعة : اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية . وفي اساس ذلك نوعية علاقات الانتاج والنمط التاريخي الخاص لهذه العلاقات . ان ذلك يشكل قانونا موضوعيا شاملا . فليس من الطبيعي اذن ان تكون طريقة الفلاسفة العرب الاسلاميين في القرون الوسطى وفي مجتمع توده علاقات الانتاج الاقتصادية ونمطها الخاص في ذلك المجتمع ، هي نفسها طريقة ارسطو وهو الذي يعكس في فلسفته وتفكيره خصائص التاريخ القديم والمجتمع العبودي الخالص . صحيح ان ليس من حقنا ان نطالب الشهرستاني ، في مرحلته التاريخية ، بمعرفة هذا القانون فضلا عن تطبيقه ، غير انه يمكن مطالعته ، وهو المؤرخ المتميز بكل تلك الميزات الهامة التي اوضحناها منذ قليل ، ان يرى في اعمال فلاسفة التراث العربي - الاسلامي ما يستقلون به عن ارسطو وعن غيره من الفلاسفة المتقدمين ، وان يرى كذلك ما يستقل به كل من الكندي والفارابي ، مثلا ، عن ابن سينا ، فلا يكتفي بعرض طريقة ابن سينا ويعرض عن « نقل طرق الياقين » بحجة ان « كل الصيد في جوف الفرا » ، وهي حجة لا تثبت قضية فلسفية ، واقضية تاريخية بالاقول .

لقد عنيينا بهذا المأخذ على الشهرستاني ، لانه تعبير عن اسلوب شائع في معالجات القمماء (١) لتراث الفلسفة العربية - الاسلامية نجد له نماذج

(١) وهنا كذلك نستثني ابن خلدون . ففي كلامه على نقل الفلسفة اليونانية الى العربية يقول : « ... وعكف عليها النظار من اهل الاسلام وحذقوا في فنونها ، وانتهت الى القايمة انظارهم فيها او خالفوا كثيرا من اراء العلم الاول (ارسطو) واختصوه بالرد والقبول لوفوف =

كثيرة عندهم ، مثلما هو أسلوب شائع كذلك في مباحث المستشرقين والعرب المحدثين عن هذه الفلسفة .

□ نموذج آخر في طريقة فهم التراث ، أن لم نقل : في إساءة فهمه ، عند القدماء : هذا النموذج يمثل تيارا سلفيا ظهر ليقطع حتى « الشعرة » التي أبقاها المذهب الأشعري كصلة شكلية بين المنهج العقلاني للمنطق والفلسفة وبين المنهج السلفي . كان ابن الصلاح (٦٤٣ هـ) أول الأمر ، أشد الفقهاء المتأخرين تطرفا بين ممثلي هذا التيار . وقد اشتهر ابن الصلاح بفتواه المعروفة التي أعلن فيها تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة (١) . أما المنطق فلأنه « مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر » . وأما الفلسفة فلأنها الشر نفسه ، فهي « أسى السفة والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة » (٢) . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية ، فمن المنكرات المستبعدة والرقاعات المستحذرة ، وليس بالأحكام الشرعية - والحمد لله - افتقار إلى المنطق أصلا . وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد (٢) والبرهان ففقا قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ... الخ » (٣) . واستهدف ابن الصلاح ، في محاربته المنطق والفلسفة ، حتى الفزالي أبا حامد نفسه ، منكرًا عليه قوله - أي الفزالي - في أول مقديّة كتابه « المستصفى » عن المنطق - من غير أن يذكر اسم المنطق - بأنه « مقدمة العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها (أي

= الشهرة عنده ، ودونوا في ذلك الدواوين ، وأردوا على من تقدمهم في هذه العلوم ، وكان من أكابرهم في الملة أبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا بالشرق والقاضي أبو الوليد بن رشد والوزير أبو بكر ابن الصالح بالاندلس ، إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم » - المقدمة : الباب السادس ، الفصل الثالث عشر ، ص ٨٦٥ ، ط بيروت - . ولا يناقض هذا الرأي ما قاله ابن خلدون نفسه - الفصل الخامس عشر من الباب نفسه ، ص ٩٧١ - من أن فلاسفة الإسلام أدخلوا بمناهج المتقدمين وأماهم أرسطو متبمين رأيه « جدو التعل بالنحل إلا في القليل » . ذلك لأن ابن خلدون إنما يعني في العبارة الأخيرة ما يتعلق بالنظام الكوني خاصة ، دون الفلسفة بعامة . وهو هنا في معرض الرد على أفكار الفلاسفة بشأن عالم الافلاك .

(١) النص الكامل لهذه الفتوى منشور في كتاب « فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والاصول والمفائد » - القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٢٤-٢٥ .

(٢) Term أو définition

(٣) لابن الصلاح لغة قيل أنها سبب عداته للمنطق ، تقول القصة : أنه كان دخل سرا إلى الوصل ليتعلم فيها المنطق على محدثها كمال الدين بن يونس الوصلي المعاصر لابن خلكان (١٢١١ - ١٢٨٣ م) ، ولكنه - أي ابن الصلاح - لم يقدر على استيعاب المنطق ، فنصحه استأذه أن ينصرف من دراسة هذا الفن ، فانصرف بملأ خوصوته لابن يونس بحجة الدفاع عن الدين (راجع ابن السبكي : طبقات الشافعية - القاهرة - دون تاريخ - ، جزء ١ ، ص ١٦٠ .

بهذه المقدمة المنطقية) فلا نقه له بعلومه أصلا ... » (١) . ذكر ابن الصلاح موقفه هذا من الفزالي في بيان له عن « أشياء مهمة أنكرت على الفزالي في مصنفاته ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ في تصرفاته » (٢) ، وكان كلام الفزالي على المنطق واحدا من هذه « الأشياء المهمة » .

□ بعد ابن الصلاح ، حمل راية هذا التيار السلفي « شيخ الإسلام » تقي الدين ابن العباس أحمد المعروف بابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٩ هـ) . أن اسم ابن تيمية ، في أذهان الباحثين في التراث ، يقترب تلك الحرب المزدوجة التي خاضها على جبهتين : جبهة الخصومة لمذهب الأشعرية - انطلاقا من مذهبته الحنبلية (٣) - ولما ذهب المتكلمين بعامة (٤) ، وجبهة الخصومة للمنطق الأرسطي والفلسفة . يقوم منهج ابن تيمية ، من حيث الأساس العام ، على فكرة صاغها بعنوان كتابه « موافقة صريح العقول لصحيح المنقول » (٥) ، أي أن كل ما ثبت نقله من نصوص الإسلام يجب أن يوافق العقل لا محالة . فلا تعارض إطلاقا ، عند من أحكام العقل وأحكام الشرع . أما ما يبدو أحيانا من تعارض فمصدره عدم صحة النص المنقول . وأما إذا حصل التعارض فعلا مع صحة النص فالمرجع هو النص ، دون العقل . على أساس هذا المبدأ أقام كل خصومائه على الجبهتين . غير أن ابن تيمية لم يقف الموقف السلبي المطلق تجاه المنطق ، فلم يفعل كما فعل ابن الصلاح في تحريم الاشتغال بالمنطق ، بل تصدى في مؤلفاته (٦) لمناقشة أسس المنطق الأرسطي وتطبيقاته في مباحث المتكلمين الإسلاميين على اختلاف مذاهبهم . وهو يرجع في مناقشته هذه إلى ذلك الأساس العام نفسه . فإن منطق الأرسطيين عنده مخالف للنصوص الإسلامية

(١) الفزالي : المستصفى من علم الأصول - القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ١٣٥٦ هـ ، ص ٧٠ .

(٢) راجع ابن تيمية : شرح العقيدة الصلاهية ، ص ١١٤ - ١١٥ .

(٣) نسبة إلى الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ / ٨٥٥) مؤسس أحد المذاهب الفقهية السنية الأربعة . وهو المذهب الأكثر تشددا في الدفاع عن السلفية المتطرفة وفي مخاصمة الفكر المعتزلي .

(٤) في كلام ابن تيمية نافذا المتكلمين بمن فيهم من المعتزلة والأشعرية ، وصفهم جميعا بالفاطنين لأنهم « ... أمرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين المنطقية ، صاروا إذ صنفوا في أصول الدين أحزابا يتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام اختلط فيه الحق بالباطل » (معارج الوصول) القاهرة ، الطائفي ١٣٢٢ هـ ، ص ٤ - .

(٥) طبع الكتاب في القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

(٦) من مؤلفات ابن تيمية في الرد على منطق أرسطو والكلاميين الإسلاميين : كتاب الرد على المنطقيين - طبع في بومباي ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٧ - ، كتاب صغير باسم « نقض المنطق » - طبعه حامد الطفي - القاهرة - ، ونافس منطق أرسطو أيضا في كتابه « موافقة صريح العقول لصحيح المنقول » كما أن بعض كتبه الأخرى تضمن إراءه في المنطق .

الصحيحة ، ولذا هو مخالف بالضرورة - في منهج ابن تيمية - للمقبل الصريح . ان مجمل معارضته لمنطق الارسطيين والمتكلمين الاسلاميين ، يدور على محورين رئيسيين : **الحد ، والقياس** . ذلك بان هذا المنطق يعنى بتنظيم طرق الحصول على نوعين من العلم : العلم التصوري ، والعلم التصديقي . وقد جعل الحد طريقا للعلم التصوري ، والقياس طريقا للعلم التصديقي . وابن تيمية يبطل كون الحد الارسطي طريقا للاول ، وكون القياس الارسطي طريقا للثاني . وتبعا لذلك يبطل دعوى الارسطيين حصر طريق التصور في الحد ، وحصر طريق التصديق بالقياس . فان « كل هذه الدعاوى كذب في النفس والاثبات ، فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل ، ولا ما اثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادعوا فيه » (١) .

ان اهم ما يستند اليه ابن تيمية من حجج في ابطال الحد الارسطي هو ما يتصل بمذهبه بشأن علاقة الماهية بالوجود ، اي - بتعبير اوضح - علاقة العام بالخاص . فهو يضع فاصلا بين الماهية (الكلي = العام) والوجود الخارجي ، لانه ليس للماهية عنده سوى الوجود الذهني ، اما الوجود في الخارج فيختص به الجزئي ، اي افراد الماهية الشخصية باعيانها ، فلا وجود خارجيا للماهيات المجردة ، كما هو مؤدى نظرية افلاطون (الماهيات : المثل) ولا وجود لها مقارنا لوجود الافراد كما هو الامر عند ارسطو والارسطيين الاسلاميين (٢) . فابن تيمية اذن يقطع العلاقة الوجودية بين العام والخاص : الاول لا وجود له الا في الذهن ، والثاني لا وجود له الا في الخارج . على هذا الاساس يبني اعتراضه على فكرة الحد المنطقي عند الارسطيين ، لان فكرة الحد هذه مبنية عندهم على كون الذاتيات هي المكونة للحد الحقيقي ، اي ان الصفات الذاتية للمحدود داخلة في قوام ماهيته ، وهذا يستلزم - في رأي ابن تيمية - ان تكون ماهيات الاشياء ، اي حقائقها ، موجودة في الخارج ، كما يستلزم ان يكون وجودها الخارجي هذا مغايرا لوجودها الذهني اولا ، وللوجود المعيني الذي لا افرادها ثانيا . هذه اللوازم المفترضة عنده يصفها بانها تفريق بين الماهية ووجودها (يقصد وجودها الذهني) (٣) . ذلك كله يعني ان مصدر الاعتراض ، على هذا النحو ، هو موقفه من النتيجة التي يؤدي اليها القول بوجود ماهيات مجردة ثابتة في عالم ما فوق الطبيعة ، اي وجود تعدد الازلي وفقا للمثل الافلاطونية ، او النتيجة التي يؤدي اليها القول بالآخر بوجود ماهية ازلية للمادة (الهولي) لها ارتباط وجودي امكاني سابق بما هو مادة واقعية بالفعل

(١) السيوطي « جلال الدين : صون المنطق والكلام عن فئمة المنطق والكلام - القاهرة ١٩٤٧ »

(٢) راجع ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٦٤ .

(٣) راجع ابن تيمية : موافقة صريح المقول لصحيح القول - ج ١ ، ص ١٦ .

(الصورة) ، اي القول - اخيرا - بازلية العالم المادي ، كما تعني نظرية الهولي والصورة في « الفلسفة الاولى » الارسطية . ان كلتا النتيجتين مخالفة للمقيدة الاسلامية في مسألتي التوحيد وحدوث العالم . على هذا يكون نقد ابن تيمية للحد المنطقي الارسطي نقدا دينيا قائما على ما هو مقرر في منهجه من ضرورة « موافقة صريح المقول لصحيح القول » ، وليس نقدا منطقي صرفا ، اي ليس نقدا لفكرة الحد بذاتها كمسألة منطقية . وينبغي الاعتراف بان نقد ابن تيمية لتفريق المناطقه المشائين بين الدائي والعرضي من الصفات التي تدخل في تكوين الحدود (١) ، هو نقد ايجابي اقرب للواقع ، لانه .. يؤدي الى نفي الماهيات الثابتة بمفهومها المثالي الميتافيزيقي ، وان كان نقده قائما - اساسا - على هدم العلاقة الوجودية بين الماهية وشخصياتها الخارجية ، لحصره وجود الماهية في الذهن .

اما المحور الثاني لنقد منطق الارسطيين ، وهو القياس ، فان ابن تيمية يخصه بتفاصيل بعضها يتعلق بالقضايا المكونة للبرهان ، وبعضها يتعلق بطرق الاستدلال المنطقية . وفي مسألة القضايا يبذل ابن تيمية جهدا كبيرا لاثبات يقينية القضايا التجريبية الخاصة والقضايا الاخبارية المتواترة ، كوسيلة لاثبات يقينية الحديث ، بمعناه الاسلامي ، في سبيل دعم مبدئه الاساس ، اي « موافقة صريح المقول لصحيح القول » ، منكرا على الفلاسفة عدم اعترافهم بالقضايا المتواترة كمصدر للعلم اليقيني وحصرهم هذا العلم بالقضايا النظرية ، اي القضايا التي ينتجها القياس المنطقي العقلاني (٢) . ومن جهة اخرى ينكر ابن تيمية على الفلاسفة قولهم بان العلم اليقيني هو نتاج البرهان العقلي المنطقي وان القضايا التي ينتجها البرهان هذا لا تكون الا كلية . انه ينكر عليهم ذلك بناء على مذهبه من ان الكليات لا وجود لها الا في الذهن ، وانه لا وجود في الخارج لسوى الاشياء العينية (الجزئيات) . من هنا كان البرهان المنطقي - في مذهبه - لا يفيدنا العلم بشيء من الموجودات الخارجية . « واي كمال للنفس في مجرد تصور هذه الامور العامة الكلية اذا لم تتصور اعيان الموجودات الممينة الجزئية ، واي علم في هذا برب العالمين الذي لا تكمل النفس الا بمعرفته وعبادته محبة وذلا » (٣) . فمنشأ نقده الفلاسفة هنا ، هو ان الله وجود معين وليس كليا ، لان الكلي يستلزم التعدد في افراده .. وهذا يخالف عقيدة التوحيد . فاقضى ذلك ان ينفي ابن تيمية يقينية العلم الكلي ، وينفي ان البرهان المنطقي يفيد علما حقيقيا (٤) . على ان خطأ ابن تيمية ، في كل

(١) راجع ابن تيمية : موافقة صريح المقول ... - ج ٢ ، ص ٢٢٢-٢٢٦ .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩٥-١٠٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٢٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .

معادلته هذه يكمن في الأساس الذي بنيت عليه وهو انه ينكر كون الماهيات (الكليات) موجودة في الخارج ضمن الوجودات الجزئية ، أي ان أساس معادلته كلها هو غياب الحل العلمي لمشكلة العلاقة الوجودية بين الكلي والجزئي (بين العام والخاص) . من هنا يستمر ابن تيمية في محاولته اثبات كون المقدمات الكلية للبرهان المنطقي الارسطي ليست كلية وليست يقينية (١) . ورغم كل الجهد الذي عاينه في سبيل ابطاله الاعتماد على القضايا الكلية ، لا يبالي ان يناقض نفسه في مقالاته له : واحدة في القضايا الدينية حيث يقول انه « في المواد المعلومة بأقوال الانبياء ، يظهر الاحتياج الى القضية الكلية . ومن امثلة تلك القضايا الكلية قول الرسول صلى عليه وسلم ان كل مسكر حرام » (٢) . وثانية في قوله بان ادراك الكلي « من اخص صفات العقل التي فارق بها الحس ، اذ الحس لا يعلم الا معينا ، والعقل يدركه كليا مطلقا » (٣) . ولكن اعترافه بالقضية الكلية في مقالاته الاخيرة يقترب بموقف حسي تجريبي ، اذ نراه في رده على المنطقيين يقرر ان الجزئيات المعينة من العلم وهي الاستفادة من الحس ، هي وحدها الحقائق الكائنة في جزئيات الاشياء الخارجية ، وعلى هذا يستنتج نفي الفائدة من الكليات لانحصار وجودها في الذهن . واستنتاجه النهائي هنا ، هو ان العلم الذي يعطيه البرهان المنطقي ليس علما بما هو موجود بل بما هو ذهني صرفا لا تحقق له في الخارج (٤) . اما النقد الذي وجهه ابن تيمية لطرق الاستدلال المنطقي الارسطي ، فهو مبني - اجمالا - على اساس نقده للحد الارسطي في التصورات ونقده للقضايا التي يتكون منها والتي ينتجها البرهان عند المناطقة الارسطيين في التصديقات .

الواقع ان كثيرا من المتكلمين الاسلاميين وعلماء اصول الفقه الاسلامي، كان لهم هذا الموقف من المنطق الارسطي بناء على موقفهم من مسألة الحد في هذا المنطق ، أي بناء على تخوفهم مما يؤدي اليه الاخذ بفكرة هذا الحد القائمة على الماهيات الثابتة ، من نتائج تتعلق بميتافيزيقا الاسلام ، كما ظهر ذلك في شرحنا لوجهة نظر ابن تيمية .

□ برز بعد ابن تيمية تياران من السلفيين: تيار يتابع اتجاهه نفسه، وتيار آخر يتابع الخط الاشعري في محاربة الفلسفة والفلاسفة بسلاح الفلسفة نفسها . ومن التيار الاول من اعاد اسلوب ابن الصلاح في تحريم المنطق

(١) ايضا : ص ٢٠١ .

(٢) ايضا : ص ١١١ .

(٣) السيوطي : صون المنطق ، ص ٣١٨ .

(٤) راجع كتاب الرد على المنطقيين ، ص ١١٥ .

والفلسفة ، امثال : ابن قيم الجوزية (١١١ - ٧٥١ هـ) ، والصنعاني (٢١ - ٨٤٠ هـ) ، والسيوطي (٣ - ٩١١ هـ) . أما التيار الثاني - الاشعري - فلقد جاء من المتأخرين المثليين له من مارس التفكير الفلسفي دون حرج حتى ان بعض الباحثين المحدثين وصف طريقتهم بأنها « توغلت في مخالطة كتب الفلسفة ، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين : علم الكلام وعلم الفلسفة » وحسبه واحد ، واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز احد الفئتين من الاخر ، كما فعل البيضاوي (١ - ٦٩١ هـ / ١٢٨٦) في « الطوالع » وعطد الدين الايجي (١ - ٧٥٠ هـ / ١٣٥٥) في كتاب المواقف (٤) .

ان الطابع العام لمواقف القدماء من التراث الفكري الفلسفي ، بعد ابن تيمية الى زمن متأخر يتجاوز القرن السادس عشر الميلادي ، هو طابع هذين التيارين معا ، رغم الاستثناءات ذات الشأن الكبير . ولكن تيار الاشعرية ظل يحتفظ بمواقفه المسيطرة - بالاعلى - على النشاط الفكري في هذا المجال ، فان كثرة شراح الكتب الكلامية والفلسفية البارزين ومؤرخي الفلسفة ، في المراحل المتأخرة ، هي كثرة اشعرية ، من ابن خلدون الى طاش كبرى زادة (١ - ٩٦٣ هـ / ١٥٥٠) (٥) . اما الاستثناءات التي اشرنا اليها فتركز على المتأخرين من فلاسفة الشيعة الذين يبرز في قافلتهم الاخيرة صدر الدين الشيرازي المشهور بـ « باللاصدرا » او بـ « صدر المتألهين » ٩٨٠ - ١٠٥٠ هـ /

(١) الف ابن قيم الجوزية كتاب « مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية الامر والارادة » وفيه نقد شديد للفلسفة واحكام على المنطق بالتهافت - طبع في القاهرة ١٩٢٩ - راجع ج ١ ، ص ١٧١ - ١٧٢ ، ص ٤٦٠ - ٤٥٥ .

(٢) للصنعاني كتاب « ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان » طبع ١٢٢٩ هـ في القاهرة . - والصنعاني من المتكلمين الشيعة .

(٣) المرجع الاساس لتفكير السيوطي كتابه « صون المنطق » .

(٤) مصطفى عبدالرازق : تفهيم لتاريخ الفلسفة الاسلامية - القاهرة ١٩٤٤ ، ص ٢٩٤ .

(٥) طاش كبرى زادة مؤرخ فلسفة اكثر منه فيلسوفا . له كتاب « مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة » طبع في حيدر اباد : الجزء الاول منه سنة ١٢٢٨ هـ والثاني سنة ١٢٢٩ هـ ، وهو كتاب يعرض فيه بطريقة نقدية تاريخ تطور معرفة المسلمين بالعلوم . وفي هذا الكتاب يصف « العلوم الحكيمة » (الفلسفة) بأنها « العلوم الحقيقية التي لا تتبدل باختلاف الأزمان وتجدد الملوك والادباء » ، وهو يدخل علم المنطق ضمن « العلوم الالهية » ، ويعقد الصلة بين الفلسفة والتعريف حين يقول عن العلوم الحكيمة انها قد تتحمل بالنظر وقد تتحمل بالتصنيف - يقصد تصنيف النفس بالرياضة والمجاهدة ، أي التصوف - ، (مفتاح السيادة ، ج ١ ، ص ٦٢ - ٦٦) .

نظرة أولئك المؤرخين إلى هذا التراث ، أي إلى حركة النشاط الفكري نفسها التي يتحدثون عنها في مؤلفاتهم التاريخية . ذلك هو الأسلوب الكمي التجريبي ، أو ما يصح أن يعد شكلا تاريخيا من أشكال **التجريبية المعاصرة** . أن الأحداث أو الحركات أو التيارات الفكرية ، تظهر في كتابات مؤرخينا بصورة تراكمات «حدثية» منفصل بعضها عن بعض . أي أنها تراكمات كمية للأحداث أو الأزمان أو الأماكن أو الأشخاص أو الحالات ، دون رؤية العلاقات الداخلية التي تنظمها لتشكل منها ظاهرات عامة ، أو رؤية العلاقات الخارجية التي تنفعل بها وتتفاعل معها ، أو رؤية التحولات الكيفية لتلك التراكمات الكمية . بل أن كل ما لديهم من رؤية ينحصر في المجري الظاهري لكل جزء على انفراد ، أو في الإطار الذي يختاره هذا المؤرخ أو ذاك من زاوية جانبية لا تقترب من الخط الجوهرى لجرى الظاهرات في نشأتها وتطورها وحركة صيرورتها . وغالبا ما تكون الزاوية الجانبية هذه : إما عهد خليفة من الخلفاء ، أو زمن ولاية وإل أو إمارة أمير أو قيادة قائد ، وإما سنة حرب أو مجاعة أو فتنة (وكثيرا ما تكون « الفتنة » هذه ثورة اجتماعية لها أبعادها العميقة الغائبة عن تفكير مؤرخينا) ، دون كلام على الأسباب الاجتماعية الجوهرية للحرب أو المجاعة أو « الفتنة » .

هذا الأسلوب في النظر إلى حركة النشاط الفكري ، هو — بالطبع — انمكاس عن أسلوب مؤرخينا في النظر إلى الحركة التاريخية في مجالها الأساسي ، أي مجال النشاط الاجتماعي . فانهم إذ كانوا عاجزين — تاريخيا — عن الرؤية الواقعية لمسار حركة التاريخ الاجتماعي ، ولل عوامل الأساسية الحاسمة التي تحدد اتجاهات هذا المسار ، في هذا المجتمع المعين أو ذاك ، فقد كانوا إذن — بالضرورة — عاجزين عن رؤية العلاقة الجوهرية بين حركة النشاط الفكري وحركة النشاط الاجتماعي من جهة أولى ، ورؤية العلاقات الداخلية بين الأحداث والظواهر الفكرية نفسها من جهة ثانية .

■ ولكن ذكر هذا العجز التاريخي ، أي القول بأن الرؤية العلمية لحركة التاريخ لم يكن قد حان أوانها في عصور مؤرخينا ، لا يفسر كل مواقف هؤلاء المؤرخين . أن لبعضهم مواقف لا يكفي ذلك تفسيرها لها ، بل يجب أن نضيف إليه أسبابا ذاتية وأسبابا طبقية وإيديولوجية موضوعية كانت تتحكم بهذه المواقف أيضا . فليس يصح أن نتجاهل أن كثيرا منهم كان ينطلق في كتابة التاريخ ، سواء تاريخ الأحداث السياسية في مجتمعهم ذلك أم تاريخ الحركات الفكرية ، من مواقع السلطة القائمة : إما طمعا ، أو خوفا ، أو تأثرا بالتضليلات الإيديولوجية « الرسمية » ، أو اندفاعا تلقائيا بحكم الانتماء الطبقي (١) .

(١) نجد في تاريخ الأدب العربي نموذجا يجتمع فيه معظم هذه الأسباب (الذاتية والطبقية والإيديولوجية) وحول هذا النموذج نفسه نجد المؤلف المنطلق من مجاملة السلطة القائمة : وضع =

أمامنا مثال شديد الوضوح ، هو موقف مؤرخينا القدماء من إحدى أهم القضايا التاريخية التي واجهت الخلافة العباسية . تعني بها قضية **الثورة الجماهيرية** الفلاحية التي شملت قطاعات واسعة من شعوب الإمبراطورية العربية — الإسلامية في أذربيجان وشمال غربي إيران وشرق أرمينية ، في مستهل القرن الثالث الهجري أيام خلافة المأمون والمعتصم ، وهي الثورة التي قادها بابك الخرمي (٨١٦ — ٩٢٨ م) ، وعرفت — لذلك — باسم الثورة البابيكية وبقيت مشتتة عشرين عاما (٢٠٢ — ٢٢٢ هـ) . لقد اتفق أن أهم المصادر التاريخية العربية التي تؤرخ لتلك الحقبة من تاريخ المجتمع العربي — الإسلامي قد ألفها مؤرخون عاشوا في القرن الثالث والرابع الهجريين ، ومنهم من عاش أحداث الثورة البابيكية هذه ، ومنهم من كانت هذه الأحداث لا تزال ساخنة أثناء كتابته تاريخ تلك الحقبة . رغم ذلك نجد في مؤلفاتهم الإهمات تلك أمثا لجاهلا للثورة البابيكية وأما تشويها لها يتناول أحداثها كما يتناول أهدافها وإيديولوجيتها ومبادئها الاجتماعية . وقد أسهمت هذه التشويهات في طمس الصورة الحقيقية لتلك الثورة وفي القاء الظلال الممتدة على أبعادها الثورية اجتماعيا وفكريا . ترجع هذه التشويهات إلى الموقف المتحيز الذي وقفه

« عبدالله بن المعتز (٢٤٧ — ٢٩٦ هـ) ، وهو الذي لم يتجاوز زمن خلافته يوما وبعض اليوم ، كتابا باسم « طبقات الشعراء » ترجم فيه لنحو ١٢٧ شاعرا وشاعرة من العصر العباسي . في هذا الكتاب وحوله ثلاث ملحوظات تنبه لها محققا الكتاب (عبد الستار أحمد فراج ، عباس الفيل) : أولا — ابن المعتز يتجاهل عددا من أبرز شعراء عصره « منهم ابن الرومي (٢٢١ — ٢٨٢ هـ) ، وابن المعتز يتجاهل ابن الرومي في كتابه « البديع » أيضا . لماذا ذلك مع كون ابن الرومي ظاهرة شعرية بليغة في تراث الشعر العربي ؟ . يكشف محقق الكتاب ونشره عبد الستار فراج صلة هذا التجاهل بموقفين لابن الرومي : أحدهما ، أنه — أي ابن الرومي — كان قد هجى المعتز (والد المؤلف) حين خلع من الخلافة . ثانيهما ، أن ابن الرومي « كان ملازما للقاسم بن عبيد الله الذي كان من خصوم عبدالله بن المعتز » ، فهو الذي أشار بالقبح عليه حينما توفي المعتز . « فهذا موقف ذاتي . ثانيا — كتاب ابن المعتز يترجم للشعراء الذين « مدحوا أو اتصلوا بظلاء بني العباس (...) » ويجمع من الأشعار ما طبع بذلك الطابع الذي يمثل الشعراء التابعين للخلفاء بني العباس ووزرائهم وكبار رجالهم . كما يحاول أن يميظ اللثام عن العلاقات القائمة بين كل شاعر ومدحوه ... » (عباس الفيل) وهذا موقف طبقى وإيديولوجي . ثالثا — يلحظ محققا الكتاب أنه بالرغم من كون ابن المعتز مشهورا وكون كتابه المذكور ذا أهمية ، لم يذكر هذا الكتاب مؤلفو التراجم الذين جاءوا بعد ابن المعتز إلا نادرا « وكأنه مجهول عند أغلبهم » . يتبعه عبيد الستار فراج إلى سبب سياسي . مقتع : « فقد عاد القنصر للخلافة ولال خليفة ، بعد قتل ابن المعتز » أكثر من عشرين عاما . ولا شك أن أكثر الرواة لا يعنون بمن ولى منه السلطان وتكتبته حوادث الزمان » . وهذا موقف المماثلة للسلطة القائمة . (طبقات الشعراء لابن المعتز — تحقيق عبد الستار أحمد فراج — دار المعارف — مصر ، دون تاريخ ، ص ١٠ ، ١٢ ، ٥٨٢ ، ٥٨٨) .

مؤرخونا الاولون هؤلاء محاباة لسلطة الخلافة والامراء المحليين وكبار الملاكين الاقطاعيين الذين استهدفتم نار الثورة ، او انسياقا مع اصول الطبقة لبعضهم ، اضافة الى المعجز التاريخي عن استكشاف الجذور الاجتماعية للثورة الفلاحين هذه . فقد انساق معظمهم - بهذا الدافع او ذاك - الى الاخذ بالخدعة التاريخية المزروجة التي اشاعتها السلطة ويطاقتها وحفاؤها الطبقيون من اهداف الثورة من انها انتفاض على الاسلام وعداء للعرب ، وعن مبادئها من انها تنتهك النظام الاخلاقي للمجتمع . بالاجمال : كان موقف هؤلاء المؤرخين من هذه الثورة موقفا متحيزا الى وجهة نظر السلطة وايدولوجية الاقطاعية مهما اختلفت الاشكال التي يتجلى بها هذا الموقف . **فالبلاذري** ، ابو العباس احمد بن يحيى (- ٢٧٩ هـ / ٨٩٢) ، مثلا ، رغم كونه ربما شهد احداث الثورة البابكية في مرحلة شبابه ، او - بالاقبل - رغم كونه تائر دون شك بسخونة القضية التي شغلت دار الخلافة جراء هذه الثورة ، نجده يتجاهلها في كتابه « فتوح البلدان » فلا يتردد لها صدى مباشر فيه ، وليس للجانب الفكري منها سوى اشارة عابرة يطلق فيها صفة « الكافر الخرمي » (١) على بابك قائد الثورة ، سالكا بذلك مسلك غيره ممن اطلقوا التهم على الثائرين دون تمحيص ، لانارة مشاعر العداء لهم لدى جماهير المؤمنين في بلاد الخلافة العباسية . ومن اليسير ان نفهم موقف هذا المؤرخ الكبير حين نرجع الى ما عرف عن صلته الوثيقة بالخلفاء العباسيين (٢) ، وما عرف عن سلوكه من انه كان « يسعى وراء الاتصال باصحاب الجاه والسلطان (٣) » . ولعله بصمته عن ذكر احداث هذه الثورة ومبادئها الاجتماعية كان يريد الاحتفاظ لنفسه برأي له فيها يخالف الرأي الرسمي ، فسكت عنه لئلا يفضب من كان يسعى وراء ارضائهم ، والا فليس من مسوغ لسكوته . ولكن يشفع لهذا المؤرخ انه يقدم لنا تقارير وافية عن اساليب اقطاع الارض في المناطق التي شملتها ثورة الخرميين واساليب الاضطهاد التي كان يعانيها سكان هذه المناطق وجماهير فلاحها من اصحاب الاقطاعات ومن ثقل ضرائب الخلافة عليهم وقسوة

(١) البلاذري : فتوح البلدان - لندن ١٨٦٦ ، ص ٢٢٠ .

(٢) كان البلاذري « يتأمد المتوكل ويحظى لدى المستعين والعتز والعتد من الخلفاء ، وعبيد الله بن يحيى واحمد بن صالح من الوزراء » (عبدالستار فراج : مقدمة كتاب انساب الاشراف للبلاذري تحقيق محمد حميد الله ، دار المصارف بمصر ١٩٥٩ ، ص ١٤) . فالبلاذري جدير ان يعد « مؤرخ البلاط العباسي » (حسين قاسم العزيز : « البابكية او انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية » مكتبة النهضة - بغداد ، دار الفارابي - بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٢) .

(٣) عبدالستار فراج : مقدمة انساب الاشراف ، ص ٢١ .

جثاتها (١) . بحيث ينعج امامنا بذلك ما يكشف عن الجذور الاجتماعية التي همت انفجار هذه الثورة .

اما **اليقوي** ، احمد بن ابي يعقوب (- بعد ٢٩٢ هـ) في « تاريخه » المعروف (٢) فيختلف موقفه عن موقف البلاذري من وجهين : فهو - اولاً - لم يتجاهل هذه الثورة ، ولكنه اقتصد في عرض التفاصيل عنها . وهو - ثانياً - لم تعرضه القليل لجانبها الايدولوجي ، ينضم جزئياً الى صف المتحاملين عليها ويتهم الثوار البابكيين بسلب المارة والمسافرين والحجاج (٣) ، ولكنه يبقى هو والبلاذري ، ثم الطبري (٤) ، ابو جعفر محمد بن جرير (٢٢٤ - ٣١٠ هـ) والمسعودي (٥) ، ابو الحسن علي بن الحسين (- ٣٤٦ هـ) ، اقل المؤرخين الذين تحدثنا عنهم اسهاماً في تشويه الصورة الواقعية لثورة الجماهير الفلاحية هذه . ومنذ ابن النديم (٦) ، ابو الفرج محمد بن اسحاق الوراق (- ٣٨٥ هـ) تبدأ الصورة تتكاثف خطوطها وتشابك خلالها الاوهام بالحقائق حتى تصبح الاوهام هي « الحقائق » في مؤلفات الجيل اللاحق لابن النديم من المؤرخين ثم مؤلفات الاجيال التالية من الباحثين العرب المحدثين ومن المستشرقين حتى يتصدى لهذه الظلامية باحث عربي معاصر (٧) بين الباحثين الجدد الذين يشقون

(١) البلاذري : فتوح البلدان - راجع مثلاً ص ٢٢٧ ، ٢١٤ ، ٢٢٩ ، وغيرها .

(٢) تاريخ اليقوي طبع في لندن ١٨٨٢ بجزئين ، وفي النجف ١٢٥٨ هـ بثلاثة اجزاء .

(٣) تاريخ اليقوي : ط . النجف ج ٢ ، ص ١٩٧ .

(٤) الطبري كتاب « تاريخ الامم والملوك » - طبعة دي غوبه في لندن ١٨٧٩ - ١٨٨٥ وطبعته دار المعارف بمصر ١٩٦٠ بتحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم ، وطبعته « دار القاموس الحديث - بيروت » . ارج فيه لكثير من الحركات والاحداث حسب التسلسل الزمني في ايران قبل الاسلام وبعده حتى زعمه ، وخس الثورة البابكية بتفاصيل وافية ، ولكنه لا يعتمد التدقيق الذي تميز به البلاذري قبله .

(٥) عرف المسعودي بكتبه الثلاثة الشهيرة : مروج الذهب ومعادن الجوهر - طبع في القاهرة ١٢٤٦ هـ ، وفي القاهرة ايضا ١٩٥٨ - ، التنبيه والاشراف - طبع في لندن ١٨٩٢ - ، اخبار

الزمان ومن اباده العدنان وعجائب اليمان - طبع في القاهرة ١٩٢٨ - مؤلفات المسعودي بوجه عام تستوعب مزيجاً من الاحداث التاريخية ووصف البلدان بالشهادة الشخصية ، وشرح المذهب الكلامية وسائر الحركات الفكرية ، ولكن دون عناية بتدقيق الحوادث والمشاهد والاخبار المنقولة .

(٦) اشهر ابن النديم بكتابه - فهرست - طبع في ليزرغ ، طبعة فاوكل - ١٨٧١ - ١٨٧٢ ، وفي القاهرة . - فهرست فني بالمعلومات المتنوعة عن مختلف فروع المعرفة ولا سيما ما يتعلق بتاريخ المذهب والعقائد . وهو مصدر يعتمد المؤرخون والباحثون اللاحقون حتى اليوم .

(٧) هو حسين قاسم العزيز - العراق - في اطروخته للدكتوراه من جامعة موسكو ، مهمل اللغات الشرقية : - البابكية او انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية - . يتميز

هذا الكتاب بنموذجية منهجية ، وبجدية صارمة في التدقيق والتدقيق .

الطريق بشجاعة لدراسة تاريخنا وتراثنا الفكري على أساس من الرؤية العلمية (المادية التاريخية) لحركة التاريخ الاجتماعي وما يرتبط بها من تاريخ مطبور الفكر البشري .

ليس بإمكان هذه المقدمة ان تستوعب كل موقف على انفراد بتفاصيله من مواقف القدماء تجاه التراث الفكري الذي نحن بصدد . ولكن هذا العرض العام قد رسم الاتجاهات الغالبة لتلك المواقف ، وقدم التماذج ذات الدلالة الكافية على المهادات الفكرية والأيدولوجية التي تنطلق منها هذه الاتجاهات .

- ١٢ -

ب - مواقف الحديث

في الصفحات الاولى من هذه المقدمة وضعنا مسألة عودة الفكر العربي الحديث الى تراثه القديم في اطارها التاريخي الذي برزت فيه منذ اكثر من قرن مضى . اذ كانت العودة حينذاك الى هذا التراث تعبيراً ، في النطاق الفكري ، عن المخاض الذي بشر بمطلع الحركة المسماة بـ « النهضة العربية » . فقد ارجعنا مسألة التراث هذه الى عواملها التي ظهر لنا انها هي نفسها العوامل التي تمخضت عنها تلك الحركة « النهضة » بشكلها الاول السطحي ، حتى خرج من العمق الشعبي العربي واقفه الاوسع شكل جديد تحولت به الحركة من مضمونها « النهضوي » الاصلاحى المرتبط بمطامح الزعامات العربية العليا ونزعات المساومة الفئوية مع المطامح الفريية الامبريالية ، الى مضمونها القومي التحرري . بهذا التحول في الحركة العربية ، حدث تحول في مسألة العودة الى التراث كذلك . فقد بدأت العودة اليه بداية « نهضوية » ايضا كبداية الحركة العربية الاصلاحية ذاتها . وبهذه الصفة كانت العودة الى التراث اشبه بالنزعة الرومانسية من حيث كونها رجعة الى الماضي بصفته « الماضوية » المطلقة ، رجعة مشحونة بالعاطفة حيا للماضي بذاته وتمجيذا لكل ما اتى به الماضي دون تمييز او تمحيص . لقد وصفنا هذه الظاهرة ، سابقا ، بصفتين متناقضتين : برجمية مضمونها ، وتقدمية دوافعها . فهي رجمية من حيث تمجيدها الماضي بوجه مطلق ، وهي تقدمية من حيث كونها حفزا للمشاعر القومية في سبيل انبعاث « الشخصية » العربية لمواجهة التحدي المزدوج :

- ٧٢ -

الطوراني العنصري التركي - والفريي الامبريالي المتحضر يومئذ لتقاسم لركة « الرجل المريض » .

اتخذت حركة العودة الى التراث ، في تلك المرحلة ، طابع الاسم الذي سميت به : « احياء التراث » . كان الادب - والشعر بخاصة - هو الصيغة الاولى لهذا « احياء » . غير ان هذه الصيغة لم تكن « احياء » للتراث بقدر ما كانت استلابا لما بقي فيه من حياة ، اذ كانت تقليدا للغة واساليبه وصوره ومعانيه يفترق الى الكثير من عناصر الحياة التي اجتمعت في التراث نفسه (١) . ثم ظهرت صيغة جديدة لهذا « احياء » كانت اجدى من تلك واقرب الى معنى الاحياء ، هي نشر المؤلفات التراثية ، في الادب والنقد والشعر والتاريخ والتشريع والعقائد ، بوسائل الطباعة الآلية حين بدأت هذه الوسائل تشيع في بعض الاقطار العربية (مصر ، لبنان ، سورية) خلال القرن الماضي (٢) . ولكن طريقة النشر هذه كانت ، في البدء ، طريقة عشوائية لا تعتمد قاعدة ما فسي اختيار ما ينشر من كتب التراث سوى شهرة الكتاب او شهرة المؤلف ، هذا اولا . ثم هي - ثانيا - لا تعتمد تحقيق النسخ المخطوطة للكتاب الواحد ومقابلة بعضها ببعض لمعرفة الصحيح منها نصا وتاريخا كما كان يفعل المستشرقون في نشرهم كتب التراث العربي - الاسلامي (٣) . ولعل هذا النقص يرجع الى عدة اسباب ، منها : جهل الناشئين بطريقة التحقيق العلمي هذه ، وفقدان الكثير من المخطوطات التراثية في المكتبات العربية بسبب من كوارث حروب الغزو المتتالية على البلدان العربية خلال عدة عصور ، وبسبب ايضا من انتشار

(١) يرجع في التعرف لادباء هذه المرحلة وشعرائها الى كتاب - مشاهير الشرق - لجرجي زيدان - الجزء الثاني منه بخاصة .

(٢) مارس العالم العربي الطباعة الحديثة - بالحروف - منذ اوائل القرن الثامن عشر . ومن المعروف ان الشماس عبدالله زاخر الطلي (١٧٢٨) انشا اول مطبعة بالحروف العربية في بلدة الشوير بلبنان . ولكن الطباعة بالحروف العربية عرفت في اوروبة منذ القرن السادس عشر ، ابتداء من سنة ١٥١٤ حين دشّن البابا ليون العاشر اول مطبعة عربية لطباعة الكتب الدينية في ايطاليا ، ولعل كتاب - القانون - لابن سينا اول كتاب تراثي عربي طبع في اوروبة - روما ١٥٩٢ - ، ثم نتابع نشر الكتب العربية التراثية في مختلف المدن والواصم الاوروبية (لندن ، باريس ، ليون ، ليزرغ غوتنغن ، روما ، فيينا ، برلين بطوس برغ (لينينغراد الان) الخ .. قبل ان يتاح للبلاد العربية ان تمارس هذا النوع من الطباعة الذي اخذ ينتشر فيها استخدامه لطباعة المؤلفات القديمة والجديدة والمجلات والجرائد منذ اواسط القرن التاسع عشر - راجع جرجي زيدان : تاريخ اناب اللغة العربية - القاهرة ١٩١١ ، ج ٤ ، ص ٥٤ - ٥٦ .

(٣) سنتحدث في ما يلي من هذه المقدمة عن ظاهرة الاستشراق واعمال المستشرقين في مجال نشر التراث .

- ٧٣ -

المستشرقين خلال الحروب الصليبية وما بعدها ، في هذه البلدان ، واستيلائهم على معظم المخطوطات التراثية .

هذه المرحلة الاولى لحركة العودة الى التراث ، تخلصتها - مع ذلك - في الثلث الاخير من القرن التاسع عشر ، دعوة متميزة بجذتها وتأثيرها العميق في بلدان الشرق الاسلامية ، هي الدعوة التي نهضت بها مدرسة جمال الدين الافغاني (- ١٨٩٧) وتلميذه الشيخ محمد عبده (- ١٩٠٥) . كان لهذه المدرسة موقف من التراث يتخطى الموقف شبه الرومانسي الذي ساد تلك المرحلة . فقد توجهت مدرسة الافغاني - عبده الى التراث من موقف نقدي نسبيا . اذ رأى رائد هذه المدرسة (الافغاني) حاجة بلدان الشرق في مرحلته تلك الى التصدي للمطامع الغربية الاستعمارية بسلاح الفكر المتحرر من اسر النظر « التقديسي » الجامد الى الماضي وتراثه ، لرؤية ما يتطلبه الحاضر من فهم جديد لافكار التراث يساعد المجتمعات الشرقية المهتدة بخطر تفاقم السيطرة الاستعمارية على مواجهة هذا الخطر . من هذا المنطلق اندفع الافغاني بدعوة هذه المجتمعات الى نبذ ما تأخذ به من افكار وتقاليده متوارثة اخذا جامدا يحققها بجرائم الاسترخاء وروح الجبرية المطلقة الاتية اليها باسم القضاء والقدر . وعلى هذا الاساس بنى الافغاني حملته المعروفة على الصوفية « الذين يتخذون الايمان بالقضاء والقدر سبيلا الى القعود عن طلب الرزق » ، واصدر حكمه بأن « هؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل الا معنى التواكل يستحب ازالتهن وتنقية الهيئة الاجتماعية من دنسهن ، لان اراءهم ليست على وفاق مع الدين » (١) . وعلى الاساس نفسه بنى الشيخ محمد عبده ، ممثلا الجناح العربي المصري لهذه المدرسة ، دعوته الاجتماعية والفكرية الى فهم تراث الاسلام ، عقيدة وشريعة ، وفهم تراث المسلمين ، متكلمين وفلاسفة ، فهما مستمدا من واقع العصر المتغير جدا عن واقع العصر الوسيط . بروح هذه الدعوة نادى بأن « من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ ، ولكن خطاه عند الله واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره ، ومقصده من تمحيص نظره ، ان يصل الى الحق ويدرك مستقــــر اليقين » (٢) . وبروح هذه الدعوة لم يذهب محمد عبده مذهب السلفية فسي معاداة النهج العقلاني المتمثل بتراث المعتزلة والفلاسفة او في تكفير من يقول بازلية العالم (٣) ولم يأخذ بالمنحى الصوفي الا ان يكون التصوف « رياضة خلقية

على هدى الرياضة العقلية » (١) ، ولم يتجه وجهة الرجعيين القائلين بحومان المرأة العلم ، بل رأى من الجريمة « ترك البنات يفرسهن الجهل وتستهوين الفباوة (٢) ، وانكر على الفقهاء المتزمتين ما توارثوه من القول بتحريم الاسلام في النحت والتصوير (٣) . الخ . .

على ان مدرسة الافغاني - عبده ، رغم اهميتها في تصديع جدار التقديس المطلق للتراث ، لم تضع منهجا لدراسة التراث يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييرا عميقا . ذلك لارتباطها بالاسس الايديولوجية نفسها التي قامت عليها تلك المناهج .

وما انقضت تلك المرحلة الاولى لحركة العودة الى التراث ، الا حين اخذت هذه الحركة تتبلور في اطار العوامل التي سبق تحليلها في مستهل هذه المقدمة . نضج عوامل التحولات المتصاعدة لحركة التحرر الوطني العربية ، سواء بمضامينها التقدمية ام بما كشفت عنه من نضج عوامل الصراع الطبقي والايديولوجي في داخل حركة التحرر هذه ذاتها . في هذه المرحلة الجديدة اصبح النظر الى التراث يكتسب مضمونا تقدما من وجهه ، ويدخل معركة الصراع الايديولوجي من وجهه اخر . واذا كان هذا التغير لا ينفصل عن تطورات حركة التحرر الوطني العربية ، فانه لا ينفصل كذلك عن تطور في مستوى المعارف العلمية لدى الباحثين العرب واطلاعهم على مناهج البحث الاكاديمية المتبعة في الجامعات الغربية وفي دراسات المستشرقين ، وعلى التيارات الفكرية والفلسفية الحديثة الشائعة في المجتمعات الرأسمالية المتطورة . غير ان هذا الانفتاح المعرفي على الخارج ظل عند الكثيرين منهم انفتاحا وحيد الجانب وظل عند بعضهم في حدود الانفتاح الليبرالي .

ان تحديد مواقف الباحثين المحدثين العرب من تراثنا الفكري ، في هذه المرحلة ، تحديدا يخرج بنا من نطاق التعميم الى التخصيص او التعمين ، يستدعي التذكير بتصنيفنا المنهجي السابق لاساليب النظر في التراث . ذلك بأن تطور هذه المواقف لم يبلغ درجة التخطي الكامل لتلك الاساليب . فليسمع لنا ان نستذكرها هنا بايجاز ، بغية التحديد على اساسها مباشرة ، ولكن دون الوقوف عند هذه الاساليب على سبيل الحصر :

١ - اسلوب النظر الى تاريخ تطور الفكر على اساس انه تاريخ افكار شخصية .

(١) ايضا : ص ٢٥٠ .

(٢) ايضا : ص ٢٦١ .

(٣) ايضا : ص ٢٦٢ .

(١) جمال الدين الافغاني : الاعمال الكاملة ، جمع محمد عمارة ، ص ٢٩٧ .

(٢) عباس محمود العقاد : محمد عبده - القاهرة ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ص ٢٤٩ .

(٣) المرجع السابق .

- ٢ - اسلوب النظر الميكانيكي الى علاقات التبادل بين ثقافات الشعوب .
 ٣ - اسلوب النظر في تمايز الثقافات البشرية على اساس عرقي (عنصري) .
 ٤ - الاسلوب التاريخي .

★ ★ ★

قبل الاقدام على ما سنحاوله منذ الان ، ينبغي ان نحذر الانزلاق الى التصنيف الجامد الصارم . ومصدر الحذر هنا هو انه ليس - في الواقع - من حدود مقفلة بين اسلوب واخر ، فليس من حقنا اذن ان نضع هذا الباحث او ذاك في هذه «الخانة» او تلك ، ثم نختم عليه بحكم اطلاقى وحيد الجانب . ان مثل هذه الصرامة الحاسمة غريبة عن المنهج الذي نهتدي به .

★ ★ ★

ان الممارسة الاسلوبية التي ترى الى تاريخ تطور الفكر البشري ، فسي هذا المجتمع او ذاك ، من زاوية تسلسل تاريخ «الاشخاص» او تسلسل افكارهم نجدتها كظاهرة عامة في مؤلفات معظم مؤرخي الفلسفة العربية - الاسلامية المحدثين ، ولا سيما الكتب المعدة منها لتدريس هذه الفلسفة في الصفوف الثانوية النهائية او في الجامعات . فهي - من هنا - تسهم في ترسيخ المنهجية المثالية فسي تفكير اجيال من المتعلمين والجامعيين ، كما نرى ذلك - مثلاً - في كتاب يرجع اليه طلبة فرع الفلسفة للشهادة الثانوية بلبان وهو باسم «اعلام الفلسفة العربية» (١) . هذا الكتاب يمثل الظاهرة بكلا وجهيها : فهو يؤرخ للفلسفة العربية على انها تاريخ «اعلامها» من وجه ، وعلى انها تاريخ افكار هؤلاء الاعلام من وجه اخر . فاسم الكتاب دليل كاف على الوجه الاول . اما الوجه الثاني فدليله ينتشر في مختلف مباحث الكتاب على نحو هذا المثال الذي نقرؤه :

« القدرية : معبد الجهني .

» ان اول من اشتهر عنه القول بان العبد مخير لا مسير ، هو معبد بن خالد الجهني . قبل اخذه عن نصراني من اهل العراق كان قد اعتنق الاسلام ثم ارتد الى النصرانية . وعن معبد اخذه تلميذه وملازمه وخلفه غيلان بن مروان الدمشقي . وهو الذي نشره وعممه وجادل فيه ودافع عنه اشد الدفاع .

(١) تاليف كمال اليازجي وانطون غطاس كرم - دار المشوف ، مكتبة انطوان ومكتبة لبنان بيروت ١٩٦٨ .

ثم الحق به اراء اخرى له في مسائل كان قد كثر الكلام فيها ، فانتظمت اراؤه مدرسة ، وجماعته فرقة عرفت بالقدرية قام تعليمها على ثلاثة اراء بارزة (١) .

هكذا تظهر « القدرية » : فكرة شخص اخذها عنه شخص اخر الحق بها اراء اخرى له ، ثم انتظمت اراؤه مدرسة ، وفرقة القدرية هي « جماعته » . . . اما كون القدرية حركة تاريخية ظهرت كانعكاس يكاد يكون مباشرا لعراع اجتماعي - سياسي في مجتمع سيطرت عليه سلطة الحكم الفردي الوراثي المطلق باسم القضاء والقدر (٢) ، فهذا ما لم يفكر فيه مؤلفا الكتاب . ذلك رغم ان المصادر والمراجع التاريخية نفسها لا تحدد مبدا ظهور حركة القدرية هذا التحديد الصارم الذي قرأناه الان (٣) . ان منطق التفكير المثالي وحده يوافق على مثل هذا التحديد لنشأة الظواهر الفكرية او غير الفكرية .

ثم هكذا تظهر القدرية : فكرة تلقاها معبد الجهني عن نصراني الخ . . . اي انها فكرة دينية محضا انتقلت - بواسطة فرد عن فرد - من المسيحية الى الاسلام ، وبذلك صارت قضية دينية اسلامية .

فهنا اذن اسلوبان متداخلان من اساليب النظر الى الفكر التراثي : اعتباره - اولاً - تاريخ افكار فردية منعزلة عن تاريخ المجتمع الذي يعيش فيه اصحاب هذه الافكار . واعتباره - ثانياً - تاريخ فكر ديني لا صلة له بقضايا البشر على الارض . وكلا الاسلوبين ينبع من منهج مثالي « لا تاريخي » .

اما اسلوبية النظر الى هذا التراث من جانبه الديني وحده منقطعاً عن جذوره البشرية الاجتماعية ، فهي ايضا اسلوبية شائعة في مؤلفات الباحثين العرب المحدثين ، بل في كتابات المعاصرين منهم الذين يعيشون في هذه الايام من اواخر القرن العشرين . ننظر - مثلاً - في ما يكتبون عن نشأة «علم الكلام» ، او نشأة الفلسفة ، او التصوف . ننظر في: كيف نشأت هذه الظواهر الفكرية التي هي الاجزاء الاساسية المكونة لهذا التراث ؟ نجد الاجابة في كتاباتهم تكاد تكون صيغة واحدة ، او صيغاً متشابهة . كلهم على اتفاق ان « علم الكلام » بدأ جدلاً في العقائد ، وان هذا الجدل كان محصوراً ، ايام النبي والصحابة ،

(١) المصدر السابق : ص ١١٠ .

(٢) راجع بحث القدرية في هذا الكتاب - القسم الثاني ، الفصل الثاني . .

(٣) تؤكد مصادر ومراجع تاريخية معتمدة ان الجدل في مشكلة القدر ظهر في الفكر العربي - الاسلامي قبل معبد الجهني وغيلان الدمشقي ، وبعضها يرقى به الى عهد النبي ، وبعضها الى عهد الخلفاء الراشدين (راجع بحث القدرية في هذا الكتاب ، ومعبد عمارة : المتزلة ومشكلة الحرية الانسانية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٧ - ١٢ مع الهوامش) .

ضمن النصوص الدينية ودلالاتها الظاهرة ، ثم تخطى ذلك الى « الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية » (١) كرد فعل « للمؤثرات الاجنبية » (٢) التي تتحدد عند بعضهم بـ « حركة هجوم مستتر على الدين الجديد وعقائده » او بـ « هجمات فلسفية من اديان مختلفة وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها » (٣) . فهذه المؤثرات الاجنبية يتفق الجميع على تحديدها بهذه الطريقة . اما المؤثرات الداخلية فيظهر بعض التفاوت في تحديدها : احدهم يرى ان « الحياة الاسلامية كلها ليست سوى التفسير القراني : فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه ، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام ، ومن النظر فيه ككتاب اخروي نشأ الزهد والتصوف والاخلاق ، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة ، ومن النظر فيه كلفة نشأت علوم اللغة .. الخ » (٤) . واخرون يرون ان من العوامل الداخلية : ١ - « عرض القرآن الكريم لاهم الفرق والاديان التي كانت منتشرة في عهد النبي محمد - ص - ، فرد عليهم ونقض قولهم .. » (٥) ٢٠ - « ان المسلمين لما فرغوا من الفتح ، واستقر بهم الامر ، واتسع لهم الرزق ، اخذ عقلهم يتفلسف في الدين فيشير خلافات دينية ، ويجتهد في بحثها والتوفيق بين مظاهرها . ويكاد يكون هذا مظهرا عاما في كل ما نعرفه من اديان ... » (٦) . ٣ - مسائل الخلاف التي تتمركز حول منصب الخلافة بعد النبي . ٤ - الايات القرآنية المتشابهة والخلاف في تفسيرها (٧) .

ان وضع نشأة « علم الكلام » على هذه الصورة التي يتفق الباحثون العرب المحدثون على خطوطها كلها تقريبا ، مهما اختلفت صياغتها ، او اختلف وجه التفصيل لبعض عومياتها ، انما هو بداته وضع للمسألة خارج حدود التاريخ . قد يكون الرابط الوحيد بينها وبين التاريخ هو ما يذكرونه من تأثير النزاع حول

منصب الخلافة في نشأة الفرق الاسلامية وحاجة كل منها الى دعم موقفها بموقف كلامي . فهذا نزاع تاريخي دون شك ، ولكن مضمون « تاريخيته » الحقيقي شيء اخر غير المضمون الذي تراهم يدورون حوله . انهم يدورون حول منصب الخلافة كمَنْصِب ديني ليس غير ، ويتصورون النزاع على هذا المنصب نزاعا اجتهاديا - حقوقيا دستوريا - بلغة عصرنا ، اي نزاعا على تحديد الجهة التي قررها التشريع الاسلامي مصدرا لاختيار الخليفة بعد النبي . فالخلاف اذن نظري تشريعي ليس غير . واذا اطلق عليه بعض هؤلاء الباحثين صفة « السياسي » احيانا فلا يتجاوز مفهوم « السياسة » عند هذا البعض مفهومها التبسيطي السطحي الذي يقف عند المطامح الذاتية الفردية لدى المتنازعين على الخلافة . غير ان بعضهم ينفي حتى هذا المفهوم المبسط « للسياسة » في مسألة النزاع التاريخي هذا ، اي انه ينفي ان خلافا « سياسيا » دخل معركة الخلافة اساسا ، حتى المعركة التي ادت الى مصرع الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان ، لا يجد فيها احد الباحثين المعاصرين « تنازعا واضحا ، ولكن نجد تهيئا كبيرا لحركة عقلية مقبلة يشند فيها النقاش ... لم يكن ثمة خلاف كبير . فالشيخ الثالث قائم على القرآن ، متبع لسنة النبي العظيم ، ولقد ذهب رسول الله وهو عن عثمان راض ، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان . بل وهذا رباني الامة وعالمها ، بل السيد الذي طلب الحق - بقصد عليا بن ابي طالب - ، هو ايضا راض عن الشيخ الثالث « فعلام اذن الخلاف ؟ » (١) .

ان « تاريخية » العلاقة بين نشأة « علم الكلام » ومعركة الخلافة ، كما يضمونها ، تنتهي - بمثل هذا النهج من التفكير الفيزي - الى العلمية التاريخية . ويكاد يتفرد احمد امين بفهم هذه العلاقة فهما تاريخيا يقترب من واقع المسألة الى حد . فهو يقرر ان الصراع على الخلافة صراع سياسي اشبه بما يكون من صراع بين الاحزاب السياسية في عصرنا ، وان لم تتخذ الاحزاب يومئذ هذا الشكل السياسي المعاصر ، « بل اصطبغت صبغة دينية قوية ، وصار كل حزب سياسي فرقة دينية ، وصار الذين يقتتلون سياسيا يقتتلون دينيا ، وبدل ان يسمى الحزب اسما سياسيا يدل على المبدأ السياسي الذي يدعو اليه ، تسمى اسما يدل على المذهب الديني : كشيعية ، وخوارج ، ومرجئة ... » . وهكذا الشأن في المسائل الكلامية المعروفة ، كمسألة مرتكب الكبيرة مثلا : اكافر هو ام مؤمن ، « ... فالظاهر ان بحثها لم يكن بحثا لاهوتيا بحثا ، وانما منشؤها حكم الاحزاب السياسية بعضها على بعض ... » (٢) . ولكن احمد امين لم يبلغ بهذا الفهم التاريخي السليم عمق القضية وجوهرها ، اي انه لم يتعمق

- (١) هلي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام - دار المعارف بمصر ، ط ١ ، ج ١ ، ص ٢٨
- (٢) محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام - دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١٢٢ .
- (٣) النشار : ج ١ ، ص ٢٨ .
- (٤) النشار ايضا : ج ١ ، ص ٢٩٥ .
- (٥) احمد امين : فقه الاسلام ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٩ ، ط ٤ ، ج ٢ ، ص ١ .
- (٦) احمد امين : المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٢-٣ .
- (٧) الماملان الاخيران - ٤٥٢ - يضمهما مختلف الباحثين المعاصرين ، فلا حاجة بنا لتعيين المصادر .

(١) النشار : المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٢٩٦ .

(٢) احمد امين : فقه الاسلام - ط ٤ ، ج ٢ ، ص ٦٤ .

أما عن التراث الفلسفي العربي - الإسلامي : فهنا أيضا نجد الباحثين المحدثين ، حتى المعاصرين لا يمانوا هذه ، ينهجون النهج نفسه الذي أقاموا عليه أسلوب معالجتهم لنشأة « علم الكلام » .

□ الفلسفة في هذا التراث : « فلسفة إسلامية » . هكذا هي عند جملة من هؤلاء الباحثين . هي إسلامية ، لا بالمعنى التاريخي ، أي لا بمعنى نسبتها إلى المجتمع الذي ارتبط تاريخه في العصر الوسيط بتاريخ الإسلام ، واتصل نظامه الاجتماعي - السياسي بنظام دولة الخلافة الإسلامية ، بل هي إسلامية بالمعنى الديني : عقيدة وشريعة . على هذا المعنى أقام المؤرخ والمفكر الفلسفي مصطفى عبد الرزاق تحليله لهذا التراث . وبهذا المعنى وصف فلسفة التراث بـ « الإسلامية » في عنوان مؤلفه الخاص بتاريخ هذه الفلسفة (١) . من هنا كانت في نظره شاملة لعلم « أصول الفقه » بحجة أن « مباحث أصول الفقه تكاد تكون بجملة ما من جنس المباحث التي تتناول علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام » (٢) . وعبد الرزاق لا يضع « علم الكلام » الإسلامي خارج « الفلسفة الإسلامية » ، بل هو يرى أن جملة المباحث الكلامية ومباحث أصول الفقه تشكل العناصر الاسس في بنية هذه الفلسفة . لذا هو يطلق على الشافعي (بـ ٢٠٤ هـ / ٨١٩) ، رأس المذهب الفقهي السني ، المعروف باسمه ، صفة الفيلسوف ، لأنه - أي الشافعي - وضع طريقة في استنباط الأحكام الفقهية (٣) تقوم على « اتجاه العقل العلمي الذي لا يعني بالجزئيات والفروع ، فكان تفكيره تفكير من ليس بهم بالمسائل الجزئية والتفاريع ، بل يعني بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها ، وذلك هو النظر الفلسفي » (٤) . وعلى هذا المنحى يجري باحث اشعري معاصر يسمى الشافعي « فيلسوف الإسلام الأكبر في الأصول » (٥) . غير أن هذا الباحث يحصر فلسفة التراث كلها في مباحث علماء أصول العقائد (الكلاميين) وعلماء أصول الفقه المسلمين . أما فلسفة « الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم » ممن « يدعون فلاسفة الإسلام » ، فليست « فلسفة إسلامية أصيلة » ، وإنما هي « يونانية في كلياتها وجزئياتها ، ومزيج من الأرستطالية الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة » (٦) . ولكن

المضمون الاجتماعي للحزبية السياسية في هذا الصراع . وبسبب من منهجه الفكري والأيديولوجي البرجوازي رأيناه سابقا ، في تعليقه « لتفلسف المسلمين في الدين » بعد أن « فرغوا من الفتح ، واستقر بهم الأمر » ، يضع المسألة في إطار « المظهر العام في كل ما نعرفه من أديان » ، دون أن يضمها في إطارها التاريخي الخاص بتلك المرحلة من تاريخ « المسلمين » ، أي مرحلة الصراع السياسي بمضمونه الاجتماعي . وبذلك تراجع عن المنطق التاريخي الذي لامسه في مسألة الفرق الحزبية - الدينية ، وأرجع الأمر - أخيرا - في نشأة « علم الكلام » إلى منطق ديني منفصل عن تاريخيته المعينة .

إن تحليلات الفكر البرجوازي لنشأة الفكر « الكلامي » ، فهي مباحث المحدثين هؤلاء ، ليست مؤهلة أن تكشف الأبعاد الحقيقية لهذه المسألة . هذه الأبعاد التي تمتد في العمق الزمني إلى الظروف التي ظهر خلالها الإسلام في مكة ، إذ كانت هناك نواة جنينية لصراع اجتماعي يتخذ شكله القبلي ، وحين انفجر الصراع حول الخلافة بعد النبي ، كان ذلك هو الشكل الديني الذي اتخذته الصراع ذاك بعد أن وجد في ظل الظروف الجديدة عوامل نموه وامتداده نحو أبعاد اجتماعية - سياسية تتجاوز نطاق المكان والزمان اللذين نشأ فيهما قبيل ظهور الإسلام . ولم تكشف هذه الأبعاد عن مضمونها الاجتماعي - السياسي ، بكثير من الوضوح ، إلا في خلافة الراشدي الثالث عثمان ، وبعد مصرعه مباشرة ، إذ اقترن مصرعه بأول انتفاضة من نوعها في تاريخ العرب بعد الإسلام ، لأنها انتفاضة حملت مضمونها المطالب الجماهيري الصريح المحدد بقضية اجتماعية - سياسية نزعته عن نفسها - أو كادت - حتى شكلها الديني . كانت هذه الانتفاضة تعني قطاعا واسعا من فئات المجتمع الجديد في أمصاره الجديدة . لقد نبه مصرع الخليفة عثمان مشكلات كانت تتحرك في الخفاء ، فبرزت إلى السطح بحدّة واصطبغت بالدم ، وصرحت عن أبعادها الاجتماعية - السياسية بعنف مد تلقفها حزب الأمويين الذي كان العامل المباشر في إثارتها . لم يكن لهذه المشكلات إلا أن تجد - بالضرورة - تعبيرا عنها في الأشكال الفكرية التي تتحدد تاريخيا بكونها ذات صبغ دينية إسلامية . على صعيد هذه المشكلات الساخنة نبشت تيارات متصارعة من الأفكار كانت تتراكم كلها على غير نسق ونظام ، وكانت تتفاعل مع روافد عدة من الثقافات غير العربية ، إلى أن وجدت مجال تحولها كيفيا إلى شكل من العلم اكتسب نوعا نسبيا من النسق والنظام ، وكان « عام الكلام » المعتزلي هو هذا الشكل النوعي الجديد (١) .

★ ★ ★

(١) راجع مبحث علم الكلام في هذا الكتاب : القسم الثاني - الفصل السادس .

(١) مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية « القاهرة ١٩٤٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٧ .

(٣) المصدر نفسه : ص ٢٣٠ .

(٤) أيضا : ص ٢٢٠ .

(٥) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج ١ ، ص ٢٢١ .

(٦) المصدر السابق : ص ٧٢٠ .

مصطفى عبد الرازق ، بالرغم من توكيده الصفة الاسلامية لفلسفة التراث ، وبالرغم من ربطه هذه الصفة بعقيدة الاسلام وشريعته ، وبالرغم من اعتباره هذا الارتباط مركز اصالة « الفلسفة الاسلامية » - نقول انه بالرغم من ذلك كله لا ينفي اصالة الممارسات الفلسفية التراثية خارج اصول العقائد واصول الفقه ، ولا يقف منها هذا الموقف العدمي المطلق الذي التزمه النشار ، بل وضعها في اطار وحدة متكاملة مع الممارسات الاصولية للعقائد والفقه ، اي ان عبد الرازق يعني بـ « الفلسفة الاسلامية » كل ما انتجه الفكر « الاسلامي » من اعمال تجتمع فيها عناصر « النظر الفلسفي » بما فيها من طرق الاستنباط العقلانية و « الاستدلالات التفصيلية باصول تجمعها » . واكثر من ذلك : ان عبد الرازق يدافع عن اصالة فلسفة الاسلاميين (امثال الفارابي وابن سينا وابن رشد) الذين « يحرمهم » النشار هذه الاصالة . فان عبد الرازق يقف بوجه النزعات العنصرية التي تبرز في معالجات الباحثين الغربيين لفلسفة اولئك الاسلاميين على اساس التفريق بين العقل السامي والعقل الاربي ، منكرا هذا النهج من التفكير ، وهو يرى انه « .. كادت تتلاشى في القرن العشرين فكرة اقحام السامية والآرية في الحكم على الفلسفة الاسلامية ، وذلك بحكم تساؤل نظرية السامية والآرية نفسها وضعف سندها العلمي » (١) . يضاف الى ذلك ان عبد الرازق يتجاوز منهجه السلفي نفسه حتى يكاد يقارب المنهج التاريخي في تقطين : **اولاهما** ، حين « يسمع » باطلاق اسم « فلسفة الاسلام حتى على غير المسلمين منهم ، واطلاق صفة « اسلامية » على فلسفتهم ، فهؤلاء المشتغلون بالفلسفة في ظل الاسلام من مسلمين وغير مسلمين يسمون فلاسفة الاسلام وتسمى فلسفتهم فلسفة اسلامية » بالمعنى الاصطلاحي ... » (٢) . **والثانية** « حين يدعم تسمية « الفلسفة الاسلامية » بالاستناد الى كون « اهل هذه الفلسفة انفسهم » قد سموها كذلك (٣) ، متنبها من هذا الدعم الى هذه النتيجة الهامة : « .. من اجل ذلك كله نرى ان نسمي الفلسفة التي نحن بصدددها كما سماها اهلها « فلسفة اسلامية » ، بمعنى انها نشأت في بلاد الاسلام وفي ظل دولته من غير نظر لدين اصحابها ولا لفهم (٤) بهاتين التقطتين ، وبالتفسير الاخير - بخاصة - الذي انتهى اليه عبد الرازق ، يكون قد تجاوز منهجه الى منهج اخر يقارب به ، كما قلنا ، المنهج التاريخي . ولكن هذا التجاوز يبقى جانبيا ، ما دام جوهر المسألة عنده غير

تاريخي . ذلك بان جوهر المسألة هذا يقوم في بحثه على اساسين : ربطه « الفلسفة الاسلامية » بالعقيدة والشريعة ، اولا . ورؤيته الذاتية لنوع الصلة بين الدين وتراث « فلسفة الاسلام » ، ثانيا . ان نوع هذه الصلة في رؤيته يقوم : على « طابع التوفيق بين الدين والفلسفة » ، وعلى كون هذا « التوفيق » ينطلق من الاخذ بمبدأ « وحدة الحق ، ووحدة الغاية » بين الدين والفلسفة (١) .

هذا هو جوهر المسألة لا عند عبد الرازق وحده ، بل لدى سائر المفكرين المحدثين الذين يؤسسون معرفتهم للتراث على الموقف الايديولوجي البرجوازي المسيطر على مختلف مواقفهم الفكرية من مختلف قضايا العصر . ان اصرار هؤلاء المفكرين على قضية الطابع « التوفيقية » لفلسفة التراث العربي - الاسلامي ، وعلى فكرة « وحدة الحق ووحدة الغاية » في الدين والفلسفة لدى فلاسفة التراث جميعا باطلاق ، لهو - في الواقع - اصرار ليس بمصدره النقص في تعمق نصوص التراث او في رؤية تاريخيته ، بقدر كون مصدره - جوهريا - ذلك المنطلق الفكري الذي لا يستطيع ان يرى التراث الا من جانبه الغيبي ، بحكم الانسياق - عن وعي حيننا وعن غير وعي احباننا - مع احياءات البنية الايديولوجية للفكر البرجوازي المسيطر . ان كتابنا هذا يضع في حسابه محاولة تبديد « اسطورة » الطابع التوفيقية المزوم او الموهوم عن هذا التراث ، ومحاولة تمزيق الغشاء الظاهري عما يتوهم من ذهاب « فلسفة الاسلام » الى فكرة « وحدة الحق ووحدة الغاية » التي تجمع بين الدين والفلسفة ، او ذهاب البارزين منهم ، - بالاقول - الى هذه الفكرة .

□ حاول ابراهيم مذكور ايضا تجاوز المنهج السلفي والمنهج الاستشراقي الغربي في معرفة التراث ، الى « منهج تاريخي » . فقد لاحظ النقص فسي معالجات تراث « الفلسفة الاسلامية » ، ولحظ خطأ الافتراضات التي تصدر عنها تلك المعالجات ، وانتهى الى القول بضرورة التعويل « على المنهج التاريخي » لتدارك ذلك النقص ولتقضي تلك الافتراضات (٢) . هذا امر طيب يأتي من باحث كبير الشأن في مجال الدراسات الفلسفية المعاصرة ، فلا بد من النظر اليه بايجابية ، مع صرف النظر عن طريقة « تبريره » غير الواقعية لافتراضات الباحثين الغربيين بان منشأ هذه الافتراضات « في الغالب انها لم توضع بعد

(١) ايضا : ص ٧٦ .

(٢) ابراهيم مذكور : « الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه » ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ ، ط ٢ ، راجع مقدمة الطبعة الاولى ، ص ٩ - ١٠ . ذكر مذكور من امثلة الافتراضات الخاطئة في معالجة تراث « الفلسفة الاسلامية » : نظريات التعصب الجنسي (المنصري) التي استخدمها فريق من الفلاسفة الغربيين (راجع من كتابه ص ١٥ - ١٩) .

(١) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٢٢ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٨ .

(٣) يذكر مصطفى عبد الرازق هنا من « اهل هذه الفلسفة » : ابن سينا ، والكندي ، وحنين بن اسحاق ، والشهرستاني وغيرهم (المصدر نفسه) .

(٤) ايضا : ص ١٩ - ٢٠ .

لأوانه . أما ونحن الآن أمام هذه الصورة المرسومة للمنهج ، فلا نستطيع إلا أن نأخذها بنظر إيجابي ، وأن نعدّها محاولة جديدة لإنتاج معرفة معاصرة للتراث . ذلك من حيث الوضع الشكلي والنظري للمحاولة . أما من حيث المنطلق الفكري والأيديولوجي فليس يصح الحكم لها أو عليها إلا من خلال التطبيق . وقد وضع مذكور لكتابه الذي نحن بصدد هذا الشعار « منهج وتطبيق » وهو يعدنا في المقدمة أنه في مجال التطبيق تأكيد للمنهج وتوضيح له (١) ، وفي مجال كلامه على صلة « الفلسفة الإسلامية » بالفلسفة اليونانية يرفض النظريات القائلة بثنائية « الفلسفة الإسلامية » ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان ، أو عن الأفلاطونية المحدثة كما ادعى « دوهيم » ، ويضع في حسابه وهو يبرهن على رفضها أن « فلاسفة الإسلام عامة عاشوا في بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين » ومن الخطأ أن نعمل أثر هذه الظروف في أفكارهم ونظرياتهم . وإذا استطاع العالم الإسلامي أن يكون لنفسه فلسفة تتماشى مع أصوله الدينية والاجتماعية . . . (٢) . هذا كله يشير بأننا نكون أمام محاولة تطبيقية متقدمة أيضاً إلى جانب المحاولة النظرية المتقدمة . ولكننا نطعم بالخيبة منذ الخطوة الأولى :

تبدأ خطوة التطبيق الأولى في كتاب مذكور بالكلام على « نظرية السعادة والاتصال » ، وعلاقتها بالتصوف الإسلامي ، ثم يبحث التصوف الإسلامي نفسه ثم تصوف الفارابي (٣) . لعل موضوع التصوف أهم محك وامتحان للمنهج التاريخي ، لأنه موضوع يتأبى أن يكشف عن « تاريخيته » إلا أن يأخذ بالجواهر العلمي لهذا المنهج ، دون أن يقتصر على الأخذ بشكليته التي تقف عند « التاريخية » الذاتية للفكر والمفكر . فالتصوف نفسه ظاهرة ذاتية مسن حيث هو تجربة داخلية للتصوف كفرد ، ولكن هو - في واقع الأمر - ظاهرة اجتماعية مسن حيث كونه تعبيرا عن رد فعل غير مباشر لواقع اجتماعي معين . ولذا نرى التصوف يتخذ أشكالا وسفات مختلفة باختلاف انماط العلاقات الاجتماعية والاضاع السياسية وباختلاف الأنظمة التي تحكم هذه العلاقات وهذه الأوضاع . من هنا كان الخوض في ظاهرة التصوف ، هنا أو هناك ، مجال امتحان مفعما بالزلق يكشف قوة التماسك أو ضعفه في مناهج البحث كما يكشف هوياتها الفكرية والأيديولوجية . وهذا ما رأيناه بالفعل في منهج مذكور

(١) أيضا : ص ١١

(٢) أيضا : ص ٢٣ .

(٣) راجع المصدر نفسه : ص ٢٢-٢٥ .

دراسة كاملة ، ولم تستمد من التفكير الإسلامي في أصوله ومصادره ، وإنما املتتها صورة مشوهة لما كان متداولاً من المخطوطات اللاتينية « ، وأن « بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا الحياة العقلية عند المسلمين دون أن يكون لهم الملم بلفتهم أو دون أن تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية » (١) . والواقع أن أحكام الغربيين ، ومنهم المستشرقون ، لم تصدر عن « جهل » في أصول التراث ومصادره ، أو نقص في الملم بلفته العربية ، فإن أصوله ومصادره أوفر عندهم منها عندنا ، والذين يعرفون العربية منهم - وهم كثر - لا يقولون اتفاقاً لها عن كثير من الباحثين العرب المعاصرين أنفسهم . ولا يدان الدكتور مذكور يعرف ذلك جيداً . نقول : مع صرف النظر عن هذا التبرير « الذي لا يغير شيئاً من الواقع ، ننظر بإيجابية إلى اقتراحه التحويل على « المنهج التاريخي » . فما قوام هذا المنهج في اقتراحه ؟ هو « أن يعرض الفكر الإسلامي في ذاته ، فيدرس دراسة واقعية في ضوء ما وصل إلى المسلمين من أفكار اجنبية ، وعلى أساس ما ولدته البيئة الإسلامية نفسها من بحوث ومناقشات ، ويعرف مباشرة عن طريق واضعيه والقائلين به ، كي يمكن إدراكه على حقيقته وفهمه على وجهه ، ثم تتبع أدوار تكوينه : نشأة ، ونمو ، وكما لا نضجاً ، وبيان مدى تأثيره في الخلف والمدارس اللاحقة » (٢) ، وأن يحاول الباحث ما استطاع أن يحيا حياة الأقدمين ، وأن لا يأخذ الأفكار منفصلاً بعضها عن بعض ، وأن يضع الفيلسوف الذي يدرس أفكاره وضعاً صحيحاً في بيئته ، ويهتم ببيان نشأة الفيلسوف ومدى ارتباطها بالأفكار المعاصرة له ، ويبحث آراءه غير منفصلة عن نواحي الثقافة الإسلامية الأخرى المتصلة بها ، ولا يقف بالعصور عند خطوط تحديد وهمية ، ولا يتحول التاريخ في بحثه إلى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة (٣) .

هذه هي الخطوط الأساس « للمنهج التاريخي » كما وضعها مذكور ، متناثرة ، خلال مقدمة الكتاب . إذا أخذنا هذه الخطوط بصورتها التركيبية ، كوحدة متكاملة ، وجدنا فيها أساساً سليماً للبحث التاريخي في موضوع التراث ، رغم ما نلمح خلالها من ملامح تشير إلى أن المفهوم المسيطر على تفكير مذكور « للمنهج التاريخي » يتصرف إلى معنى « التاريخ » الذاتي للأفكار والمفكرين ولعله أشبه بمعنى التحقيق « التاريخي » للنصوص التراثية ولسيره الأشخاص الذاتية . ولكن لن نأخذ الآن بما توحى به هذه الملامح ، كيلا يكون حكمنا سابقاً

(١) المصدر السابق : ص ٩ - ١٠ .

(٢) أيضا : ص ١٠ .

(٣) أيضا : ص ١٠ ، ١١ ، ٩ (بالترتيب) .

المنهج السلفي لضرورات التغيير في أساليبه التقليدية ، لتحل محلها أساليب تتخذ أشكالها ومصطلحاتها من أساليب **المنهج العلمي** الذي اخذ يكسب في مرحلتنا الحاضرة أرضاً جديدة في مختلف مجالات البحث والتفكير .

ولكن المنهج السلفي لا تزال له آثار مهيمنة ، حتى بأساليبه التقليدية في مجال دراسة التراث . فلتتابع النظر في أنواع أخرى من هذه الأساليب تمثل اتجاهات متبعة حتى الآن في ما يكتب من بحوث جديدة تظهر في مؤلفات أو في مجالات عربية منتشرة :

□ نقرأ في أحد المؤلفات السلفية الحديثة عن قضية العلاقة بين الثقافة العربية - الإسلامية والثقافات الأخرى التي اتصلت بها وانصهرت فيها ، فإذا بهذه العلاقة تبدو ، في هذا المؤلف ، على الصورة الآتية :

■ في عهد عمر استطاع العرب ان يضموا أشتاتاً من الممالك المختلفة أصحاب الثقافات المتباينة : مصر وفيها الاسكندرية معهد العلوم في ذلك الوقت ، وفارس والعراق وهما زاخران بالذاهب المختلفة ، دينية وفلسفية كالنسطورية والمزدكية والمناوية ، والشام وكان يضم العاقبة وغيرهم من أرباب الديانات القديمة ... وبذلك أصبح في متناول العرب صيب من المعارف تستطيع ان تتعرف منه **لوشاءت** . ولكن المسلمين في مبدأ الامر ، تحت تأثير امتزاجهم بالدين وانفة منهم ان يكونوا تلامذة لمن اضحوا من رعاياهم ، قد رفضوا هذه الثقافات واعرضوا عنها الا في القليل النادر ، ولم يقبلوا على اصحابها الا بعد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة (١) .

في هذا النوع من الكلام أكثر من اتجاه يناقض المنهج العلمي . وفي هذا الكلام - قبل ذلك - مخالفة تاريخية ، هي الزعم بأن العرب « رفضوا » تلك الثقافات المذكورة « واعرضوا عنها الا في القليل النادر » ، وانهم « لم يقبلوا بها الا بعد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة » . ان الواقع التاريخي

(١) حمودة غرابية : ابن سينا بين الدين والفلسفة - القاهرة ، دار الطباعة والنشر الإسلامية ١٩٤٨ ، ص ٢٢ . والمؤلف غرابية ازهري نال درجة « استاذية » بامتياز في علم الكلام والفلسفة ، عمل مدرسا بكلية أصول الدين في الأزهر . قدم لكتابه هذا د . محمد البهي استاذ الفلسفة بكلية أصول الدين « فقال عنه انه حاول ان يكون محايداً في وزنه ما لابن سينا او لغيره من المتكلمين المسلمين (...) » وأنه « استطاع ان يكون محايداً في أكثر الأحيان رغم ما احاطته البيئة التعليمية التي تكون وترى فيها من غروب التبعية والحزبية في الحكم واصدار القيم » .

« التاريخي » عند تطبيقه على موضوع التصوف . فمنذ الخطوة الاولى - كما قلنا - كانت خيبتنا بهذا المنهج . فإذا بالتصوف ، في تفكيره ، ينحصر في التجربة الذاتية ولا يطل منها على شيء من واقع التاريخ ، سوى « التاريخ » الذاتي لصاحب التجربة كفرد . وإذا اطل على شيء آخر خارج الذات ، فليس هناك سوى تجارب « ذاتيات » فردية أخرى . فالفارابي - وهو موضوع التطبيق الاول للمنهج - صوفي يمثل « اقدم صورة » للأفكار الصوفية عند فلاسفة الاسلام . و « العوامل المؤثرة في تصوفه » نوعان : داخلي ، وخارجي . اما الداخلي فكونه « يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل الى الوحدة والخلوة » . (ما مصدر ذلك ؟) . واما الخارجي ، فهو اولاً : « الوسط الذي عاش فيه ابو نصر » . وننتظر هنا امراً جديداً يثير لنا « الوسط » الاجتماعي في عصر الفارابي وكيف جعل من الفارابي متصوفاً . ولكن سرعان ما نكتشف ان « الوسط » المعني ليس سوى أفكار صوفية كثيرة منتشرة في العالم الاسلامي زمن الفارابي (١) . ولا نجد من تفسير « تاريخي » لهذه الظاهرة سوى كون هذه الأفكار الصوفية الكثيرة « صادرة عن اصل هندي او فارسي او اغريقي او مسيحي » (٢) . وثاني عامل خارجي اثر في تصوف الفارابي : انه عاصر كبار الصوفية الذين يقولون بالحلول أمثال الجنيد ، والشبلي ، والحلاج (٣) . والعامل الثالث : ان نظرية السعادة الفارابية مستقاة من ارسطو في كتابه « الاخلاق النيقوماخية » (٤) . والعامل الرابع : انه تأثر بنظرية الجلب « الاكستاسيس » الافلوطينية (٥) . مع ذلك يخلص مذكور من عرض هذه العوامل « الخارجية » الى هذا الاستنتاج : « وعلى هذا نرى ان نظرية السعادة الفارابية انما نشأت عن عوامل عدة وظروف مختلفة . فهي مديونة لميول الفارابي واستعداداته ، بقدر ما هي متأثرة ببيئته ومفكري الاسلام المحيطين به » (٦) . هذا الاستنتاج مع مقدماته السابقة يكشف لنا ماذا كان يعني مذكور بـ « الوسط » و « الظروف الاجتماعية » و « ألبئية » حين جاءت هذه « المصطلحات » في أبرز خطوط الصورة التي رسم بها منهجه « التاريخي » الذي اكتشفنا أخيراً انه « لا تاريخي » .

خصصنا منهج مذكور « التاريخي » بهذا القدر من البحث ، لانه يمثل اتجاهها في الدراسات التراثية المعاصرة ظهر في الآونة الأخيرة بعد ان تعرض

(١) المصدر نفسه : ص ٣٩ .

(٢) ايضاً : ص ٤٠ .

(٣) ايضاً : ص ٤٢ .

(٤) ايضاً : ص ٤٢-٤٤ .

(٥) ايضاً : ص ٤٤ .

نفسه ينفي هذا الزعم . والمصادر التاريخية لا تؤيده (١) . حتى مؤلفات السلفيين المسلمين : قدامى ومحدثين ، مؤرخين وباحثين ، تشهد بالعكس ، فهي جميعا تسهب - بل تبالغ - في سرد الكثير من المواد الثقافية ، الدينية والفلسفة ، التي دخلت من الخارج لا في صلب الثقافة العربية - الإسلامية فحسب ، بل دخلت أيضا في صلب المشكلات التي تكونت من الجدل فيها والصراع حولها عناصر البنية المركزية لهذه الثقافة . وإذا كان من رفض قد حدث فعلا فذلك لم يكن رفضا للثقافات الأجنبية بذاتها ، أو لكونها ثقافات « من أضحووا من رعاباهم » انطلاقا من « اعتزازهم بالدين وافته من أن يكونوا تلامذة » لهؤلاء « الرعايا » ! . ولم يكن ذلك رفضا من العرب جملة واحدة كشعب أو قوم من الأقوام ، بحيث يشمل الرفض كل العرب ، كما نفهم من كلام « غرابة » . بل كان ما يحدث من رفض إنما يحدث من قبل هذه الفئة أو تلك ، ومن أهل هذا المذهب أو ذاك ، كمظهر من مظاهر الصراع الاجتماعي والفكري والأيديولوجي تجاه بعض الأفكار دون بعض ، أي أن كل رفض كان إلى جانبه قبول ، ولكن شيئا من الرفض أو القبول لم يكن قط موجها إلى هذه الفكرة أو تلك بسبب من كونها أجنبية ، بل بسبب من كونها مخالفة أو موافقة للاتجاه الفكري والأيديولوجي لدى الراضين أو القابلين . هذا أولا . وأما ثانيا فليس من الصحيح - تاريخيا - أن أقبال العرب على تلك الثقافات الأجنبية لم يحصل « إلا بعد أن أنزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة » . لانه من الثابت - تاريخيا - أن حركة التفاعل مع تلك الثقافات بدأت منذ أوائل العصر الأموي (٢) ، وتحولت إلى تيار عاصف في مرحلة من العصر العباسي الأول كانت فيها « السيادة » العربية في أوج تجلياتها . ذلك من الوجهة التاريخية . أما من الوجهة المنهجية ففي كلام « غرابة » اتجاهان يرفضهما المنهج العلمي : **أولهما** ، الاتجاه الذي ينظر إلى الشعوب غير العربية وثقافتها نظرة تعصب عرقي استعلائي تنضح بها مقولة « الأنفة » القبلية حيال الشعوب الأخرى ، كما تنضح بها مقولة « الرعايا » بما تحمله من رواسب التأثير بأيديولوجية السيطرة الاستبدادية والتعالي الطبقي - المنصري . **ثانيهما** ، الاتجاه الفكري الذي ينظر إلى قضية التواصل بين الثقافات القومية نظرة تبسيطية وميكانيكية من جهة ، ونظرة ذاتية من جهة . فهل كان الأمر ، بعد أن « أصبح في متناول العرب صيب من المعارف » ، أمر إرادة ورغبة ذاتية ، بحيث لو « شاء » العرب في هذه الحال أن يفترقوا منه لاغترقوا ، ولكنهم « لم يشاءوا » فلم يفترقوا ؟ . هل يمكن أن يتصور باحث

(١) يمكن معرفة الكثير من أقوال هذه المصادر في الموضوع بمراجعة كتاب «العصر المأمون» (أحمد فريد الرفاعي) ط ٢ ، القاهرة ١٩٢٧ ، مج ١ ، ص ٤٨-٤٧ ، ص ١٦١-١٦٠ ص ٣٩٦-٣٩٧ .
(٢) المرجع السابق : ص ٤٧-٤٨ ، ص ١٦١-١٦٠ .

في الثلث الثاني من القرن العشرين أن الأمر يمثل هذه البساطة وهذه الميكانيكية وهذه « الإرادية » . لا أن شكل العلاقة بين ثقافة وثقافة لا تقررته رغبات ذاتية ، بل الذي يقرره هو الواقع الموضوعي ، وهو مدى التقارب أو التباعد بين العلاقات الاجتماعية التي تتمسك في هذه الثقافة وتلك . على هذا الأساس وحده تجري بين الثقافات عملية تفاعل ، وهذه العملية هي التي تنتج شكل العلاقة بين ثقافة وثقافة . وهذا الشكل دائما هو صيرورة جديدة لكلتا الثقافتين المتفاعلتين ، وهذه الصيرورة يكون العامل الحاسم في تحديد كيفيتها هو فعل القوانين الداخلية للثقافة المتلقية دون الثقافة المتلقاة من الخارج . أن عملية التفاعل هذه تتميز بثلاث : هي **معقدة** وليست مبسطة أولا . وهي **ديالكتيكية** وليست ميكانيكية ثانيا . وهي **موضوعية** وليست ذاتية ثالثا . أما الرفض أو القبول فليس هو رفضا أو قبولا في جوهره ، أي ليس انتقاليا إراديا . هو - في الجوهر - نتاج انحصار وتحول نوعي من الداخل . هو - أخيرا - نتاج تلك العملية الموضوعية الديالكتيكية المعقدة .

□ في موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة صدر ، بعد كتاب « غرابة » ، كتاب يلوح لنا من اسمه « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » (١) أنه يحمل نظرة جديدة بشأن هذه العلاقة . بمعنى أنه يصل إلى رؤية الأساس للصراع القديم - الجديد بين الدين والفلسفة . لكن مؤلف الكتاب يعرض لأشكال هذا الصراع ، عبر عصور المسيحية والإسلام في أوروبا وفي الشرق ، من زاوية جانبية بعيدة عن أساس المشكلة . ذلك لأن السمة العامة المميزة لرؤية المؤلف هي النظرة **التوفيقية** انطلاقا من وحدانية « الحقيقة » التي هي الحقيقة الإيمانية في نهاية المطاف ، أي اعتبار الحقيقة الفلسفية متطابقة بالضرورة مع تلك . من هذا المنطلق السلفي لا يمكن أن تتكشف قصة النزاع بين الدين والفلسفة إلا عن أشكال من « التوفيق » بين المتنازعين تختلف باختلاف الأديان والفلسفات والمصور . وعلى ذلك كان لا بد للفلاسفة الإسلاميين أن يذهبوا إلى أن غاية الدين والفلسفة **واحدة** وموضوعاتهما واحدة ، وأن يحاولوا تلك المحاولة التي طبعت الفلسفة العربية بطابعها : التوفيق بين الدين والفلسفة (٢) . ولكن ، كيف يتصور السلفيون المحدثون طبيعة تلك المحاولة ؟ . مؤلف « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » يقدم لنا نموذجا لهذا التصور : ابن رشد « يوفق بين الدين والفلسفة بتأويل الآيات الدينية تأويلا يؤدي إلى اتفاق معناها مع أوسطو (. . .) أي أن ابن رشد أخضع الدين للفلسفة » (٣) ، وهو - أي ابن

(١) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة - القاهرة ١٩٥٨ ، ط ٢ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٠٦ .
(٣) أيضا : ص ٩٧-٩٨ .

رشد - « كان لا يقل عن القديس توما حماسة في تأييد المثل الأعلى القائل باتساق العقل مع العقيدة » (١) . ثم ان ابن رشد حاول الرد على الغزالي في المسائل التي كفر بها الفلاسفة ، ولكن « التوفيق اخطاه في هذه المحاولة » (٢) . هنا اذن عناصر ثلاثة يمكن ان نستخلص منها ، مجتمعة ومنفردة ، صورة « التوفيق » يسودها الاهتزاز ولكنها تكشف في الوقت نفسه ان الذي كان يحاوله الفلاسفة الاسلاميون هو شيء اخر غير التوفيق . اما الاهتزاز فيتمثل **اولا** : بالتناقض بين اخضاع الدين للفلسفة (٣) وبين « الحماسة للمثل الأعلى القائل باتساق العقل مع العقيدة » ، لان مؤدى اخضاع الدين للفلسفة ينفي هذا « الاتساق » ، والا فلماذا « الاخضاع » ؟ . وحكاية « تاويل الآيات الدينية » لا تزيل هذا التناقض ، لان موضوع « التاويل » في تاريخ الفكر العربي - الاسلامي ، لم تكن قط غير وسيلة اتخذها الكثير من الفرق والمذاهب والتيارات الفكرية لاختفاء ما لم تكن تجرؤ على اعلانه من ادراك التعارض بين افكارها ومضامين النصوص الدينية . ويقدر ما كان بينها ، بعضها مع بعض ، من اختلاف في الافكار والمبادئ والايديولوجيات ، كان الاختلاف ايضا في معايير « التاويل » وطرائقه ، فلم يكن هناك معيار واحد ولا طريقة واحدة ولا ضابط من الضوابط يرجع اليه كقاعدة عامة للتاويل . لذا غالبا ما كان المعيار ذاتيا ، او اصطلاحا « مذهبيا » ، بمعنى ان يصطلح كل مذهب اصولي او فقهي او كلامي او فلسفي على قاعدة خاصة « للتاويل » . وغالبا ما كان ذلك - لدى فرق الفلاة والمذاهب الفلسفية بخاصة - وسيلة للهروب من اعلان التعارض مع مضامين النصوص الدينية ، ولم يكن قط دليلا على ذلك « الاتساق » معها . ويتمثل الاهتزاز - ثانيا - بما قبل عن محاولة ابن رشد الرد على الغزالي في المسائل التي كفر بها الفلاسفة وان « التوفيق اخطاه في هذه المحاولة » . فلو ان اخضاع الدين للفلسفة كان يتفق مع « الاتساق » المدعى عند ابن رشد لكان

(١) ايضا : ص ٩٩ .

(٢) ايضا : ص ١١٥ .

(٣) بين السلفيين المحدثين من يقدم تصورا اخر لمحاولة « الفلاسفة الاسلام » التوفيق بين الدين والفلسفة . وهو تصور مناقض لهذا النموذج الذي يقدمه توفيق الطويل هنا ، رغم انه - اي الطويل - يتهج نهجا سلفيا ايضا . فمثلا محمود قاسم يرى ان ابن رشد اكتفى بالجمع بين الدين وفلسفة ارسطو وحدهما دون ان يكون قاصدا نصرة الفلسفة ، بل نصرة الدين ، بدليل انه حور هذه الفلسفة « ولم يأخذ منها الا ما رآه حقا (محمود قاسم : الفيلسوف المتشككي عليه ابن رشد ، القاهرة ، مكتبة الانجلو مصرية ، ص ١٤٥) » ان هذا التناقض بين السلفيين في تصور محاولة « التوفيق » بين الدين والفلسفة في تراثنا الفلسفي ، يكشف عن ان همداه المحاولة ليست واقعية وانما هي تصورات ذاتية تفرضها منطلقات ايديولوجية مشتركة . على ان الطابع الانتقائي يسود معظم هذه التصورات .

من السير عليه ان ينجح في محاولته تلك . ولكن « التوفيق اخطاه » لانه لم يكن قادرا - بالفعل - ان يفعل « اتساقا » لا اساسي له في نظامه الفلسفي ولا في منطلقه الايدولوجي . ولما ثالثا فانه ليس من جامع يجمع على صعيد واحد مؤدى اخضاع الدين للفلسفة ومؤدى التوفيق بينهما . ان « الاخضاع » شيء اخر غير « التوفيق » : الاخضاع التزام بطرف واحد (وهو هنا انفسه) دون الآخر (الدين) ، والتوفيق هو التزام بكلا الطرفين (الدين والفلسفة) . فاذا ثبت ان ما فعله ابن رشد ، وما فعله اسلافه من « فلاسفة الاسلام » ، هو اخضاع الدين للفلسفة - وهذا ما حاولوه بالفعل - فان « طابع التوفيق » الذي اجمع دارسو الفلسفة السلفيون المحدثون ، ومعهم معظم المستشرقين ، على الصاقه بالفلسفة العربية - الاسلامية ، انما هو طابع موهوم ينطلقون في الصاقه بها من مواقع اجتماعية كما ينطلق معظم المستشرقين من مواقع سياسية ، اي ان « طابع التوفيق » هذا اضفاه المحدثون على هذه الفلسفة لصرف الانظار عن المضمون الحقيقي للصراع بين المعرفة اليمانية والمعرفة العقلية وعن النزعات المادية الكامنة في كثير من الاستنتاجات التي توصل اليها « فلاسفة الاسلام » .

□ ويرجع الى هذا المنطلق نفسه ما نجده لدى السلفيين المحدثين ، او لدى بعض المفكرين الآخرين ، من تفسيرات ذاتية او « لاتاريخية » لاضطهاد الفلسفة والفلاسفة الاسلاميين . مثلا : مؤلف « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » ايضا يفسر ظاهرة الاضطهاد هذه بأسباب « سياسية وشخصية » . الاسباب الشخصية - كما يقول - هي « حسد العلماء للمتفوقين منهم (اي من الفلاسفة) وضيقهم بشهرة غيرهم (اي غير العلماء) وذبوع اسمهم وقلقهم من ظهور رأي جديد لم يالفوه ، وحرصهم على رأي قديم ثبتوا عليه وآمنوا بصحته (...) ثم طبيعة المعتد الدين في نفوس اهل ، لان الايمان كثيرا ما يسلم الى التزمت ، والتزمت لا يستقيم مع اطلاق الحرية للعقل وتقبل كل رأي يكشف عنه البحث والنظر » (١) . اما الاسباب السياسية فقد تظن ان المؤلف وجد المنفذ خلالها الى منطق واقع المشكلة . ولكن الظن يخيب حين نراه يذهب بهذا المنطق الى الطريق المعاكس . فهو يعني بالاسباب السياسية : انسحاق الحكام في ركب الراي العام ، ومسايرتهم لشعور الجماعات وتمشيم مع عقلية الجماهير ، وقد يفعل هذا نفسه رجال الدين اكتسابا للسمعة الطيبة بين الناس (٢) . ان رؤية الاسباب السياسية على هذه الصورة تؤدي الى تحريف منطق المشكلة من الاساس . ذلك ان للمشكلة منطلقا اخر ، هو منطق الواقع التاريخي الاجتماعي . فان اولئك الحكام ، حين كانوا يضطهدون الفلسفة

(٣١) ايضا : ص ١٤١ .

والفلاسفة ، لم يكونوا ينساقون الا مع ايدولوجيتهم هم كحكام مسيطرين .
وكمثليين لنظام ائو قراطي - اقطاعي . فهم - بحكم ذلك - يضطهدون كل فكر
يحتملون انه يذهب في مسار يمكن ان يتواصل مع ايدولوجية « الراي العام »
او « الجماهير » ، وان بصورة موضوعية مستقلة عن وعي الفلاسفة المباشر .
فالاضطهاد اذن كان « سوقا » للراي العام والجماهير في موكب الحكام ،
وليس « انسياقا » من الحكام « مع موكب الراي العام » ولا « تمشيا » منهم
مع « عقلية الجماهير » . . . اما رجال الدين فان شواهد التاريخ - اضافة الى
التحليل الاجتماعي - تضعهم غالبا في الموقع الذي « ينساقون » منه الى موقع
ذوي السلطان . ولذا كان من شأنهم ان « يسوقوا » معهم « موكب الراي
العام » و « عقلية الجماهير » الى ذلك الموقع نفسه دون العكس . ذلك هو
المنطق الواقعي التاريخي للمشكلة ، وليس كما يتصوره مثلو الفكر البرجوازي
من الباحثين المعاصرين . وربما كان طه حسين يحاول الرد على هذا التصور
الشائع لقضية اضطهاد حرية الفكر في تاريخ المجتمع العربي - الاسلامي ، حين
نفي ان يكون الاسلام نفسه مصدر هذا الاضطهاد او سبب محاربة الجديد
ومناهضة حرية الراي (١) ، وذلك في سياق دفاعه عن حرية التفكير ودعوته
للتجديد وحفز المفكرين العرب المعاصرين لنبد الجمود العقلي التقليدي . ولكن
طه حين بدا « في الشعر الجاهلي » كطلبة للبحث في التراث بمنهج تاريخي
متحرر من السلفية ، (٢) وانتهى كاسير للسلفية في معظم ما كتبه بعد ذلك .

□ رغم طغيان المنهج « اللاتاريخي » وطريقة التصور الذاتي على مجمل
دراسات المحدثين حول تراثنا الفلسفي ، نرى دراسات البعض منهم بتخللها ،
هنا وهناك ، ملامح من المنهج التاريخي العلمي . نذكر على سبيل المثال :

١ - يرى جميل صليبا ان « آله » ابن سينا « بعيد عن الحياة ، والحركة ،
والرحمة ، والمحبة وغيرها من الصفات التي تجدها في الاديان » (٣) . يعلل
صليبا ذلك بكونه شكلا من تأثير الحياة السياسية في زمن ابن سينا . بمعنى
ان صورة « الآله » في فلسفة ابن سينا الالهية هي انعكاس عن صورة الخليفة
العباسي بعد انحلال مركزية الخلافة الى امارات ودويلات ذات استقلال واسع

(١) طه حسين : « من بعيد » القاهرة

(٢) المنهج الذي اتبعه طه حسين حين كتب « في الشعر الجاهلي » منهج تاريخي بالمعنى النسبي
لا بالمعنى الكامل للمنهج التاريخي ، لانه - اي طه حسين - حاول ان يتلمس بعض الظاهرات
التاريخية للاستدلال على رايه القائل بان الشعر الجاهلي ليس جاهليا بل منتحلا . ونحن نخالفه
في استنتاجاته ، وان اعتبرنا طريقته في البحث كانت بدء ثورة على المنهج السلفي .

(٣) جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، بيروت ، دار الاندلس ، ١٩٥١ ، ط ١ ، ص ١٠٠-١٠١

الحدود . « اذ كان الخليفة مقيما في بغداد ، لا يعرف ما يفعله السلاطين في
ممالكهم المختلفة . فكان الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك ، والخير
المطلق الذي لا يدرك ، والمبدأ الاول الذي تتجه نحوه العقول ، وكان الامراء
والسلاطين عقول مستقلة عنه ، ومتصلة به ، لانها تشاركه في ابداعه ، وتستمد
الخير منه . ان كل كوكب في الهيات ابن سينا ملك يتحرك في السماء تسبيحا
لله تعالى ، كما يتحرك السلاطين والامراء في خدمة الخليفة المقيم في بغداد .
فكان السماء دولة فصلت القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة ، وكان الحياة
السياسية نظمت على صورة الافلاك وحركاتها . وعلى ذلك فليست افكار ابن
سينا رؤيا من رؤى السماء ، بل هي اضغاث احلام مفعمة ببخار الارض » .

هذا ملصق تاريخي علمي في البحث احسن الربط ، بدقة ، بين العمل
الفكري السنيوي وواقعه الاجتماعي - السياسي . ولكن الباحث نفسه يقع
في اسر المنهج « اللاتاريخي » في بعض تطبيقاته الاخرى ، مثلا : حين يقارن
« مدينة » الفارابي بـ « جمهورية » افلاطون ، (١) يلحظ - بحق - كثرة
الفوارق بينهما ، كالفارق بين « مجتمع » الفارابي الذي يشمل جميع امم
الارض والذي هو - عند الفارابي - اكمل انواع الاجتماع البشري ، ودولته
الكبرى الجامعة افضل دولة تنال بها السعادة ، وبين « مجتمع » افلاطون
الذي يقتصر على مدينة ضيقة كائنة واسبارطة . يلحظ صليبا هذا الفارق -
وهو فرق ذو أهمية بالغة في نظر المنهج التاريخي العلمي - فينصرف عن النظر
الى ابعاده التاريخية ، ليرى منه فقط « تأثير الاعتقاد الديني » « الم يتعلم
اي الفارابي - ان « الانسان اخو الانسان : احب ام كره » . الم يعلم انه
« لا فضل لعربي على أعجمي الا بالتقوى » ، وان التقوى تجمع الامم كلها في
حظيرة واحدة . . . » (٢) . لسنا ننفي تأثير العامل الديني في تشكيل
الافكار الفلسفية حين يكون لهذا العامل سلطان قوي في مرحلة تاريخية معينة ،
ولكنه حتى في هذه الحالة لا يمكن ان يكون العامل الحاسم ، وانما هو واحد
من عوامل أخرى لا تبلغ ، مجتمعة ، درجة الحسم التي يبلغها عامل العلاقات
الاجتماعية السائدة في هذه المرحلة وتلك . وهذا ينطبق على الفرق ما بين
نظرة الفارابي الى « المجتمع » الكبير الواسع ونظرة افلاطون الى « المجتمع »
الصغير الضيق . فان الظروف التاريخية لفلسفة افلاطون هي ظروف العلاقات
العبودية « وتفرق مدن اليونانيين بعضها عن بعض كاشكال لـ « مجتمعات » غير
متكاملة وغير مترابطة ، فضلا عن كونها متحاربة ، فهي - لذلك - كانت
« مجتمعات » مغلقة ، وكان العمل الفكري فيها متحصرا في طبقة « الاسياد » ،

(١) المرجع السابق : ص ٦٥-٦٦ .

بينما العمل اليدوي (عملية الانتاج المادي) كان منحصرًا في طبقة « العبيد » ، فكانت الفلسفة اذن تعبيرًا عن وجهات نظر طبقة « الاسياد » وحدها . من هنا حصر افلاطون قيادة « الجمهورية » بالفلاسفة ووقف الفلسفة على « طبقة » من « الشعب » هي وحدها المؤهلة لقيادة « الجمهورية » (١) . وبالرغم من أن افلاطون عاش في عهد سيطرة الديمقراطية العبودية ، كان عدوا لهذه الديمقراطية ، يرى فيها الكثير من النواقص ، بل يراها شكلا من اشكال تدهور الدولة ، وكان كتاباه : « الجمهورية » و « القوانين » رفضا لهذا الشكل من الديمقراطية . ولكن حتى مفهوم الديمقراطية في عصر افلاطون كان يتصف بالطابع الارستقراطي - العبودي ، اذ كانوا يفهمون الديمقراطية كسلطة منتخبة من قبل الطبقة التي هي الاقلية في المجتمع . صحيح ان كلمة « الديمقراطية » تعني في اليونانية « حكم الشعب » ، ولكن معنى « الشعب » كان ينحصر في الطبقة المسيطرة على السلطة ، اي « الاحرار » دون « العبيد » . والدولة - « الجمهورية » - في تعاليم افلاطون لا تتغير ولا تتطور ، فهي عنده « كالمثل » الثابتة غير القابلة للتغير مطلقا . يضاف الى كل ذلك ان تقسيم افلاطون للطبقات لا يستند الى الانتاج ، بل الى الاستهلاك . بالاجمال : عاش افلاطون في عصر انهيار دولة المدينة الاثينية ، دولة الديمقراطية العبودية . وحين كان يستنكر « الديمقراطية » (حكم طلاب السلطة والثراء) ، ويستنكر حكم الطغمة (الالفارشية - سيطرة الاقلية على الاكثية) ، والديمقراطية ، والاستبدادية ، كان بذلك يعكس واقع الوضع السياسي في دولة « المدينة » ، اي الواقع الذي فقدت فيه الديمقراطية العبودية جبروتها وقدرتها السياسية والاقتصادية والعسكرية . لهذا كله ظل تفكير افلاطون يدور في اطار هذا الواقع الخاص ، اي ضمن هذه المشكلات المحدودة بحدود « المدينة » اليونانية ، وبحدود الصراع الداخلي بين الممثلين السياسيين والايديولوجيين لنظام هذه « المدينة » .

اما الظروف التاريخية التي عاش فيها الفارابي فتختلف - نوعيا - عن تلك . انها ظروف مجتمع عربي - اسلامي من مجتمعات القرون الوسطى

(١) يقول افلاطون في حوار « السورة » (2, 4A) : ... لا يهتم الجهاد في الفلسفة ولا يريدون ان يصبحوا حكماء ، لان قبح الجهل يكمن في ان الانسان غير جميل وغير كامل وغير ذكي ، ومع ذلك يرضى عن نفسه كل الرضا ، ويعتقد انه لا يحتاج الى شيء ولا يريد ما لا يحتاج اليه في نظره . ان « الجهاد » في تعبير افلاطون هنا هم غير الالهة وغير الفلاسفة ، اي هم - العبيد - . والحكم على الانسان بانه غير جميل وغير كامل وغير ذكي الخ .. يستثنى منه الفلاسفة ، وهو حكم يضع حاجزا ميثاقيا ثابتا دون تطور الطبقات الدنيا ودون امكان وصولها الى مرتبة الفلاسفة ، اي ان جهلها فطري لا يتغير .

لعززت فيه العلاقات الاجتماعية القطاعية . مجتمع اتسمت ارضه الى مساحات عظيمة من قارتي اسية وافريقية وبعض اوروبة ، وتمددت قومياته واقاليمة وثقافته ، وتمددت ايضا سلطاته السياسية ، حتى سلطة الخلافة نفسها ، وتشابكت خلال ارضه الفسيحة طرق المواصلات التجارية النشيطة . اقترن ذلك بظروف تطور القوى المنتجة في معظم اقاليم الدولة بتفاوت نسبي . وهذا استتبع تطورا في العلوم ساعد على تطوير وسائل الري في الزراعة وعلى ازدهار سوق التبادل التجاري والصناعات الحرفية في المدينة « ووافق هذا التفاعل بين تطور العلم وتطور الانتاج المادي ، تفاعل بشري وثقافي بين العرب وثقافتهم من جهة والشعوب الاخرى في دولة الخلافة وثقافتها من جهة . وقد اضطلمت اللغة العربية - من حيث هي لغة الدولة والاسلام - بتعميق هذا التفاعل وبالتعبير المشترك عن نتاج التواصل المادي والروحي بين مختلف الخصائص التاريخية لمختلف القوميات المكونة لذلك المجتمع ، فكانت هذه اللغة ، بقدراتها الذاتية والمكتسبة ، اشبه بالقناة الرئيسة يلتقي فيها كل تلك الينابيع - الروافد من اشكال الوعي الاجتماعي .

ان هذه الظروف التاريخية ، بكل ابعادها : الاقتصادية - الاجتماعية ، والعلمية واللغوية ، والديموغرافية - يضاف اليها موقف الاسلام في تخطي المعصية القومية - هي التي فتحت امام الفارابي ذلك الافق الفكري الشمولي في تصوره المجتمع الاكمل مجتمع الامم كلها في دولة واحدة .

٢ - ينظر محمد عثمان نجاتي في مسائل علم النفس عند ابن سينا . ويلاحظ ان ابن سينا « استعان كثيرا بآراء ارسطو الا انه قد استفاد ايضا من مصادر اخرى لم يستفد منها ارسطو » ، وعلى الاخص الدراسات الطبيعية والتشريحية لعلماء القرون التالية لعصر ارسطو . ومن هذا نستطيع ان نفهم السبب في ان علم النفس السينيوي يفوق في مواضع كثيرة علم النفس الارسطي الذي جرت العادة بين مؤرخي الفلسفة الاوربيين على اعتباره ، تجاوزا او خطأ ، المثال الوحيد الكامل لعلم النفس القديم . وفي الحق ان علم النفس السينيوي هو المثال الوحيد الكامل لعلم النفس القديم على العموم . (١) . ثم يلحظ ايضا ان علم النفس السينيوي يعاني ، مع ذلك ، بعض النقص وهو - اي نجاتي - ينسب ذلك الى النقص في وسائل البحث والتجربة ، اذ كان الباحثون في مثل هذا الموضوع ، عهد ابن سينا ، يقتصرون على الملاحظة بالعين المجردة ، لعدم معرفتهم بالمنظار الكبير ، فضلا عن الآلات المختلفة التي يستعملها العلماء اليوم . لذا كانت معرفتهم بالجهاز العصبي ناقصة من وجوه

(١) محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ، مصر « دار المعارف » ١٩٢٦ ، ص ١٧ .

كثيرة ، وكان من هنا أيضا جهلهم بطبيعة تركيب المخ وأعضاء الحس وبطبيعة الانفعال العصبي (١) .

هذه النظرة الى علاقة التفاعل بين تطور الفكر الفلسفي (علم النفس كان جزءا من الفلسفة) وتطور المعرفة العلمية ، في تاريخ الفلسفة ، هي أيضا ملامح يحسب له حساب هام بين ملامح المنهج التاريخي العلمي . فإن الفلسفة بالرغم من كونها مستقلة نسبيا عن العلوم الخاصة بالباحث في موضوعات جزئية من الكون ، لأنها - أي الفلسفة - تختلف عن هذه العلوم بكونها تنظر في المسائل المتعلقة بمتطلباتها الداخلية ، أي متطلبات البحث في القوانين الأكثر شمولاً - نقول : بالرغم من هذا الاستقلال النسبي للفلسفة من العلوم الخاصة ، كالفيزياء والكيمياء وغيرهما من العلوم الطبيعية أو الرياضية أو الإنسانية ، لا بد لها - أي الفلسفة - أن تأخذ لنفسها من هذه العلوم ، أو من أحدث منتجاتها ، ما يساعدها ، أكثر فأكثر ، على استخلاص القوانين العامة الشمولية ، أو ما يؤكد لها صحة هذه القوانين . أن المنهج التاريخي العلمي يوافق على نظرة المؤلف - نجاتي - بأن مستوى فلسفة النفس السنيوية يرتبط ، من حيث تجاوزه لارسطو ومن حيث النقص المحفوظ فيه ، بمستوى العلوم التقية في عصر ابن سينا ، بقدر ارتباطه بنمط العلاقات الاجتماعية في ذلك العصر . ويمكن القول أن دراسة موضوع « الإدراك الحسي عند ابن سينا » بالرغم من كون العرض التحليلي هو الطابع الغالب عليها ، تتميز بأنها دراسة متخصصة تلتزم الدقة وشمولية استيعاب الموضوع وتأخذ بأسلوبية العلوم الخاصة ، أي « موضوعيتها » المستقلة عن حيزية الفلسفة . أن هذه الدراسة القيمة بعيدة عن المنهج السلفي ، وتتخللها مقارنات مفيدة يمكن النفاذ منها الى موقف المؤلف مبني على احترام النتائج المستخلصة من القوانين العامة للعلم . كمقارنته بين آراء ابن سينا وأحكامه في مسائل النفس وبين ما انتهى اليه العلم المعاصر من كشوف متقدمة ترفض تلك الآراء والأحكام ، كما في مسألة القوى النفسية التي ينسب إليها ابن سينا وظائف بيولوجية كوظائف التغذية والنمو والتوليد . فهنا يقول المؤلف نجاتي أن القول بالقوى النفسية - كما عند ابن سينا وغيره من علماء النفس الاقدمين - يرفضه العلم الحديث لأنها أمور لا يمكن إخضاعها للملاحظة والتجربة ، وأن التفسير العلمي للظواهر النفسية هو ملاحظتها ملاحظة دقيقة ، واكتشاف العلاقة بينهما ، واستنباط القوانين التي تربطها بعضها ببعض ، بدون رد هذه الظواهر الى قوى لا تدخل تحت الملاحظة » (٢) . ثم يلحظ المؤلف هنا أن ابن سينا « . . لم

(١) المصدر السابق

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٧ .

يفعل عن ملاحظة الظواهر النفسية ملاحظة دقيقة ، غير أن إبحاله في ذلك تختلط غالبا بالنظريات الميتافيزيقية » (١) . مثل هذه المحفوظات ليست نادرة في دراسة محمد عثمان نجاتي خلال عرضه الآراء السنيوية ، وهي ملحوظات تنطلق - كما هو واضح - من التفكير العلمي بعيدا عن منطلقات الفلسفة الوضعية ، وقريبا من النظرة الديالكتيكية في تفسير الظواهر النفسية . فهذه أذن من الدراسات المعاصرة التي تحاول إنتاج معرفة علمية معاصرة عن أحد جوانب التراث الفلسفي بمنأى عن التبشير بالافكار التراثية الغيبية .

□ ولكن في السنوات الأخيرة ، أي في مرحلة تطور الحركة العربية التحررية التي أخذ فيها التمايز الأيديولوجي يتحول الى صراع أيديولوجي علني ، أخذت الدراسات التراثية تتجه اتجاها صريحا الى الكشف عن منطلقاتها الفكرية كأسلحة مشاركة في هذا الصراع على هذه الجبهة وتلك كلتيهما . في الجبهة السلفية نجد - مثلا - إحدى المجلات العربية المعنية بمثل هذه الدراسات تعلن ، في أحد أجزائها المخصص لبحث بعض الجوانب المهمة من تراثنا الفكري (٢) ، أنها تتصدى لبحث تراث « الفكر الإسلامي » في هذه المرحلة ذاتها ، لأنها « من أشد المراحل خطورة في تاريخ تطوره » - تقصد تطور « العالم الإسلامي » - ، ثم تحدد « خطورة » المرحلة بأنها تتمثل في تعرضه - أي العالم الإسلامي - لكثير من التيارات الفكرية والاتجاهات الأيديولوجية الغربية الوافدة التي يستقطب بريقها وجدتها كثيرا من الأذهان . وتقرر المجلة - باسم قلم التحرير - تبنيها القول بأن « العصر الذي نعيش فيه هو عصر الصراع الأيديولوجي العنيف الذي لم يشهد له تاريخ الإنسانية مثيلا . نرى هنا ، إذن ، موقفا أيديولوجيا يتجلى في ثلاثة : أحدها ، توجيه الصراع الأيديولوجي في عصرنا الى وجهة دينية ، أي تحويله عن وجهته الواقعية الاجتماعية . وثانيها - وهو نتيجة للاول - أضفاء الطابع الديني المحض على التراث ، أي إفراغه من محتواه التاريخي الاجتماعي وطمس وجهه القومي . وثالثها ، ترداد اللهجة اليمينية المعادية « للاتجاهات الأيديولوجية » التقدمية ، أي وصف هذه الاتجاهات بـ « الغربية الوافدة » . غير أن الذي يميننا هنا - بالدرجة الأهم - هو هذا التحول في الجبهة السلفية الذي تتمثل في ثلاثة أيضا : أولا ، إعلان منطلقاتها الأيديولوجية في دراسة التراث صراحة

(١) المصدر السابق .

(٢) مجلة « عالم الفكر » الصادرة عن وزارة الاعلام في الكويت ، عدد : يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٥ . هذا العدد يبحث في : « التصوف : إيجابياته وسلبياته » - أحمد محمود صبيح « الفكر الهندي من الهندوكية الى الاسلام » - د. عبد العزيز محمد الزكي - « نشأة الفكر الإسلامي في بوكيره الكلاية » - د. حسام محيي الدين الكوسي - « التصور الإسلامي بين الحظر والإباحة - د. ثروت عكاشة .

ومباشرة ، بعد ان كانت هذه المطلقات تتخفى وراء ادعاءات الحرص على « احياء التراث » لذاته بذاته ، وبعد ان كان السلفيون يستنكرون كل كلام يقال عن علاقة دراسة التراث بالايديولوجية . ثانيا ، اقتناع الجبهة السلفية لا بوجود الصراع الايديولوجي وحسب ، بل كذلك بان هذا الصراع بلغ فسي عصرنا حدا من العنف « لم يشهد له تاريخ الانسانية مثيلا » . ثالثا ، تعديل الموقف من « الاتجاهات الايديولوجية الغريبة الوافدة » تعديلا ملموسا في حديث قلم تحرير المجلة نفسها عن ضرورة « سبر اغوار هذه الايديولوجيات والمذاهب الفكرية الجديدة وتحديد موقف الاسلام منها ، ومعرفة ما يمكن قبوله او رفضه منها ، والوسيلة التي يمكن بها تطويع بعض تلك الاتجاهات والمواقف الفكرية الحديثة واخضاعها للحياة والنظم الاسلامية ، بحيث تنصهر اخر الامر - اذا امكن - في بوتقة الفكر الاسلامي الاصيل ، او تحديد الجوانب التي يمكن تعديلها في النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة في المجتمع الاسلامي ذاته ، بحيث تتماشى وتتلاءم مع الاوضاع التي تسود بقية انحاء العالم » .

ان حديث المجلة عن هذه الاتجاهات « الغريبة الوافدة » بلهجة « القبول » حيث يختار القبول ، وعن « التطويع » و « الصهر » ، وعن « التعديل في النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة » ، وعن « التلاؤم مع الاوضاع التي تسود بقية انحاء العالم » - نقول : ان الحديث عن هذا كله يعني التسليم : أولا ، بضرورة التعامل الايجابي مع الاتجاهات التقدمية بعد ما كان التعامل السلبي معها هو الاساس في الجبهة السلفية اليمنية . ثانيا ، بان « النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة » لا يمكن - بعد - ان تبقى بصيغها التقليدية السائدة نفسها دون احداث تغيير فيها يخضعها للتلاؤم مع متغيرات العالم المعاصر دون استثناء .

نصف هذا بالتحويل ، لان كلاما كهذا تقوله مجلة عربية تصدر عن مؤسسة رسمية في دولة عربية لم يحسبها احد بعد في جبهة الانظمة العربية التقدمية ، لا يصح ان نأخذ كلاما فرديا ذاتيا منعزلا ، بل لا بد ان ننظر اليه كتعبير عن تيار فكري فرضت ظروف هذه المرحلة التاريخية وجوده من حيث هي ظروف موضوعية مترابطة عربيا وعالميا .

□ وفي الجبهة الاخرى التقدمية تصدر تباعا بحوث ودراسات عن مختلف جوانب التراث تحاول ان تشق طريقها الى معركة الصراع الايديولوجي مباشرة . بعضها يتوجه الى تيارات معينة في هذا التراث تتميز بانها ظهرت تاريخيا كنموذج لمواقف واتجاهات لها ابعادها الاجتماعية والسياسية المتقدمة بالنسبة لمرحلتها

التاريخية الخاصة . والفكر المعتزلي ، بوجه عام ، هو احد الطلائع بين هذه التيارات . وقد توجهت اليه احدى تلك الدراسات من منطلق ايديولوجي تقدمي معاصر ، باعتبار ان الفكر المعتزلي حمل « قضية الحرية الانسانية والموقف الانساني » ، وباعتبار ان هذه القضية « تتعلق بالانسان وعلاقاته بالمجتمع والكون . وبسبب من ديمومة هذه العلاقات وتعمدها ، بل ونمو درجة تعقدها ، فلقد ظلت هذه القضية حية مثارة ومثيرة للبحث والجدل حتى الان » (١) . وتحدد هذه الدراسة اهمية بحث قضية المعتزلة الان بانها « تتمتع نطابق الانصاف لهؤلاء الاسلاف وابرار مباحثهم حول هذه القضية ، الى مشاكل عصرنا الحاضر وانساننا العربي - المسلم الذي يعيش في النصف الثاني من القرن العشرين (. . .) من زاوية شديدة الاهمية والخطورة بالنسبة لعالمنا العربي ، وبالنسبة لنا في مصر بوجه خاص » (٢) . اما هذه الزاوية فتحددها الدراسة بـ « ضرورة بلورة فكر هذه المدرسة العربية الاسلامية في موضوع الحرية الانسانية ، واهمية القاء المزيد من الضوء على هذا البحث ، واثارة الجدل الفكري حول مكانه من عقل امتنا وسلوكها في حاضرها الراهن ومستقبلها المنشود . وباختصار : مكان هذا الفكر من ثورة فكرية وثقافية مطلوبة ومنشودة لتغيير الموقع الفكري لجماهيرنا الواسعة العريضة » . . (٣) .

ذلك هو المنطلق الذي بنيت عليه هذه الدراسة الجديدة للفكر المعتزلي . اما منهج الدراسة فيتوافق مع هذا المنطلق ، اذ جرى مجرى المنهج التاريخي العلمي في تحديد الابعاد السياسية والاجتماعية للقضية الموضوعية للبحث ، وفقا للظروف التاريخية التي برزت فيها هذه القضية (٤) . وقد احسنت الدراسة ايضا تحديد الصلة بين هذه المادة التراثية وبين المنطلق الايديولوجي لبحثها في مرحلتنا الحاضرة . ولعل من اهم نقاط هذا التحديد معالجة مسألة المصطلحات . فقد تنبه المؤلف الى ان مشكلة الحرية وما يتعلق بها من مشكلات سياسية واجتماعية « لم تكن قديما موضوعة تحت مصطلحات « الحرية » و « الاستبداد » ، وانما كانت موضوعة تحت مصطلحات « الجبر » و « الاختيار » . اي ان مصطلحات هذا البحث قد اصابها التطور والتغيير ، كما اصاب ابعاده وقضاياها » (٥) . كما تنبه المؤلف بهذا الصدد الى ان المغايرة

(١) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢ ، المقدمة ص ٥ .

(٢) المصدر السابق : المقدمة ص ١٠-١١ .

(٣) ايضا : المقدمة ص ١٢ .

(٤) ايضا : ص ١٦٢-٢٠٢ (البعد السياسي للحرية) ، ص ٢٠٥-٢١٥ « البعد الاجتماعي للحرية » .

(٥) ايضا : المقدمة ص ٥ .

بين مصطلحات الماضي ومصطلحات الحاضر كانت مجالا لبعض الباحثين وهم - طبعا - من مؤيدي الايدولوجية السلفية (أن يستفيدوا من ذلك « ففضوا من شأن مباحث العرب المسلمين في هذا الميدان ، وحاولوا تجريد تراثهم من شرف البحث في موضوع « الحرية الانسانية » عندما قالوا : انه لم يحدث في الاسلام اطلاقا ان عقدت صلة « الاختيار » (كمشكلة كلامية) و « الحرية » بوجه عام وكذلك لم يعتبر الاختيار جانباً من جوانب الحرية ، بل ظل مصطلحا محدودا ، بل جرد من قوته الكامنة ، وذلك بالاتجاه الذي اتخذه علماء الكلام المسلمون حول مشكلة حرية الإرادة . فقد قصرت حرية الإرادة الانسانية، في الغالب، على الاختيار بالنسبة لمواقف فردية» (١). رد المؤلف على هذا الزعم بأن «تفاير مصطلحات البحث لا يصح أن يكون مبررا للحكم بتفاير المضامين التي وضعت تحت هذه المصطلحات» (٢) ، ثم دعم رده بكثير من النصوص الواردة في المصادر والمراجع المعتمدة ، تؤيدها نماذج من الشعر العربي ترجع الى عصر المعتزلة (٣) ، وهي جميعا تثبت صحة كون مضامين المصطلحات القديمة منسجمة مع مضامين المصطلحات التي تطورت اليها في عصرنا .

□ ويمكن ان يذكر بين الكتابات القائمة على هذا الاتجاه والتي ظهرت في السنوات الاخيرة ، كتابة عن « ابن رشد » تصفه في العنوان بأنه « أكثر الشخصيات انارة للجدل » ، وانه « رجل الفكر والممارسة » (٤) . وقد نجحت هذه الكتابة بتفسيرها التاريخي لكلا الوصفين ، فهي تطرح مسألة الجدل الذي اثير حول تحديد النزعة الفلسفية لابن رشد في العالم العربي - الاسلامي وفي اوروبا : اهي نزعة مادية الحادية كما يرى فريق من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة ، ام هي نزعة مثالية وایمانية - اسلامية ، كما يرى فريق آخر ، ام هي توفيقية تقيم «مصالحة» بين الدين والفلسفة كما هو رأي جبهة الباحثين العرب والاسلاميين السلفيين والبرجوازيين ؟ . وبرغم ان صاحب هذه الكتابة الجديدة عن ابن رشد لم يشأ ان يدخل طرفا مباشرا في هذا الجدل ، فقد دخل طرفا بالفعل حين اخذ يكشف العناصر ذات المحتويات المادية والتقدمية من فلسفة فيلسوف قرطبة ، وهي العناصر التي تضع ابن رشد في مكانه التاريخي الحقيقي حيث يبرز فيلسوفا « يرتدي الحديث عنه أهمية استثنائية » . ذلك بفضل « التحام فكر ابن رشد بعمارسته لهذا الفكر مع ما يتضمنه هذا من مواقف صلبة في وجوه الكثيرين من اعداء الفكر العقلاني

(١) ايضا : المقدمة ، ص ٥ - ٦ ونسب المؤلف هذا القول الى - فرانز روزنتال : المفهوم الاسلامي للحرية قبل القرن التاسع عشر ، ص ١٦ ، طبعة لندن الانكليزية ١٩٦٠ .

(٢ و ٣) ايضا : المقدمة ، ص ٦ - ٨ .

(٤) صلاح حزين : مجلة - السفير العربي - باريس ، العدد الاول ، تموز ١٩٧٢ .

التنوير الذي دعا ابن رشد اليه فاصابه في سبيله ما اصابه من اضطهاد ونيل وتشويه سيرة » . ان المكان التاريخي الحقيقي لابن رشد - كما يوضح الكاتب بحق - هو حيث نراه « . . . مرآة عاكسة للكثير من جوانب البنى الفكرية والسياسية والثقافية ، بما بينها من عوامل ترابط وتضاد » . لذا كان على الكاتب ان يرسم الخطوط الكبرى لوضع المجتمع الذي انتهى اليه وعاش فيه الفيلسوف ، من اجتماعية وسياسية وثقافية ، فرسما صورة تحدثم فيها التناقضات التي وضعت ابن رشد ، كفيلسوف ، في الطرف الذي يرفض في ما يرفض ، ما ياتي :

اولا ، جمال علاقة السلطة السياسية وجهازها العسكري بالمحكومين ، علاقة تقوم على القمع والتسلط المستبد .

ثانيا ، آراء رجال الدين وعلماء الكلام وبعض الفلاسفة في مسائل خلق العالم وبعث الرسل والقضاء والقدر والعدل والجور والتشور . هذه المسائل التي اتخذ الاختلاف حولها « هذا الطابع العنيف ، لانه يتصل بالبنية المادية للعالم من وجهة نظر يترتب عليها (. . .) الكثير من النتائج والآراء التي تهدد البنية السياسية للدولة التي يشكل الفقهاء . . . جزءا مهما منها . اضافة الى ما لمسائل مثل : القضاء والقدر والعدل والجور من تأثير على مواقف الناس وحياتهم ومواقفهم من السلطة » .

ثالثا ، انكار حضور الانسان في العالم وفاعليته وقدرته على الحركة بحرية .

رابعا ، فكرة اختلاف الرجال عن النساء بالطبيعة . بل يرى ابن رشد الاختلاف في الدرجة . وهي « تتحدد بالنسبة لنوعية العمل الذي تقوم به المرأة » والمقياس في ذلك قابلية المرأة لاحتمال المشاق . فحيثما تتوفر هذه القابلية فقد تتفوق المرأة على الرجل .

ان كتابة صلاح حزين هذه عن ابن رشد ، بخلاصتها التركيبية التي وضعتها بتصرف لا يمس الجوهر ، تأتي في هذه المرحلة الاخيرة تمثيلا للاتجاه الجديد في معالجة التراث وفق المنهج التاريخي العلمي ، واسهاما في القضاء على اسطورة « الطابع التوفيقى » الذي فرضه المنهج السلفي على الفلسفة العربية - الاسلامية دون اساس واقعي سوى الدوافع الايدولوجية المتحكمة ، لي الخفاء غالبا ، بمجمل المباحث التراثية للسلفيين وغير السلفيين من ممثلي الفكر البرجوازي المعاصر .

□ يصعد الكلام على الدراسات التراثية الحديثة المثلة لهذا الانجاه ، لا يصح ان تتجاوز المحاولة الجادة التي حاولها احمد عباس صالح في مقالاته بمجلة « الكاتب » المصرية بين عامي ١٩٦٤ - ١٩٦٥ ، ثم اصدرها في كتاب مستقل ، عن « الصراع بين اليمين واليسار في الاسلام » . ان اهمية هذه المحاولة تنبع - **اولا** - من كونها ظهرت في ظروف التوجه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفكري في مصر نحو التطور باتجاه بناء مجتمع اشتراكي وايدولوجية اشتراكية ، ايام حكم المناضل جمال عبد الناصر في الستينيات . وثانيا ، من كون هذه المحاولة جاءت لتضفي على الظواهر الاجتماعية التي تميز بها « المجتمع » العربي قبيل الاسلام وبعيد الاسلام ، مفاهيم ومصطلحات حديثة (اليمين واليسار ، والاشتراكية) انطلاقا من تلك الظروف نفسها التي صدرت فيها هذه المحاولة . ولكن الكاتب يحدد ، منذ البدء ، مضمون هذه المصطلحات عند تطبيقها على الماضي ، بأنه يستعمل « اصطلاح اليمين للدلالة على المحافظين ، واصطلاح اليسار للدلالة على الثوريين » ، وانه يعني باليسار « هؤلاء الذين اهتموا بالجانب الاجتماعي من الاسلام » . فاليسار في ذلك العهد « هو الذي يتجه الى رفع الجور عن الفقراء والمستضعفين ، والمساواة بين ابناء المجتمع الواحد في الحقوق والواجبات » اما اليمين فيقصد به « الاتجاه المعارض لهذا ، وهو الذي سمح بالفروق الشاسعة بين افراد المجتمع الاسلامي ، وهو الذي حارب ضد اليسار لتظل فئة قليلة تحتفظ بالثروة وتحكم سياسيا واجتماعيا في غالبية المسلمين » : واما « النزعة الاشتراكية » فيدافع الكاتب عن استعمالها على نحو « ربما بدا للبعض انه استعمال في غير موضعه » بان كلمة الاشتراكية « استعملت في معان كثيرة بعيدة عن معناها الحديث » وان الذين سيطلق عليهم صفة الاشتراكيين في بحثه هم « اصحاب الاتجاه الجماعي » واصحاب الاتجاه الفردي هم غير الاشتراكيين . واخيرا تتحدد المصطلحات في بحث الكاتب هكذا : « .. فاليسار الاسلامي (. .) هو الاتجاه ذو النزعة الجماعية ، وهو ما يمكن - بناء على ما سبق - تسميته بالاتجاه الاشتراكي » ، في حين يعني اليمين الاسلامي الاتجاه ذا النزعة الفردية الذي يبحث عن الصالح الفردي قبل ان يبحث عن الصالح الجماعي » . بذلك يفرغ الكاتب كل المصطلحات الحديثة المستعملة في البحث من مضامينها المعاصرة ، معترفا بان استعمالها بهذه المضامين على « صدر الاسلام » هو امر « لا يمت للعالم بصلة » . اذن ، لماذا لجأ الى هذه « الاصطلاحية » غير الضرورية؟ لقد كان بإمكانه الاحتفاظ برؤيته المعاصرة الى الظواهر التاريخية مع الاحتفاظ بالوضع التاريخي الخاص بتلك الظواهر . على ان هذه الملاحظة تبقى شكلية بالقياس الى ايجابيات البحث واهمية القضايا التي يثيرها وجدة النظر اليها من زاوية فكرية تقدمية متصلة بحركة الواقع العربي الحاضر ،

ومنطلقا من المبادي، المنهجية الآنية : ١ - النظر الى الحضارة الاسلامية نظرة شاملة ، وكون هذه الحضارة « وحدة عضوية » . ٢ - ان كل « حضارة تستند الى اصل من الاصول الوثيقة الصلة بها (. . .) ونحن اذ نبحث عن نسب لحضارة العرب لا نريد ان نرجع اربعة عشر قرنا الى وراء ، بل نريد ان نكتشف استمرار هذه الحضارة فينا وننتقل من اصولها الجوهرية التي ميلاد حضارة حديثة لا تتوجه اليها فحسب ، بل الى العالم كله » ٣ - ان « الحضارة لا تندفع بفكرة واحدة ، ولكن مبدا عاما يفرض هيمنته عليها بعد صراعات عديدة مع مبادئ مفيرة » ٤ - ان النزعة العقلية هي هذا المبدأ العام الذي ظل يهيمن على الحضارة العربية ، ورغم ان « العالم الاسلامي عرف اكثر من فكرة من هذه الافكار : عرف النزعة العقلية ، وعرف النزعة الحديثة المودرية للعقل ، وعرف النزعة الفردية ، كما عرف النزعة الجماعية (. . .) وهو في كل هذا يمضي في اطار واحد ، هو الصراع بين الجمود والتقدم تجلده الظروف الاجتماعية والسياسية التي مر بها المجتمع » . الا انه يؤخذ على البحث بعض الاضطراب في بعض المفاهيم : فحضارتنا تارة عربية وتارة اسلامية . والايدولوجية منفصلة عن مضمونها الطبقي ، والصراع المذهبي كثيرا ما يتفصل عن الصراع الطبقي ، والفردية مفرغة من مدلولها الجماعي ، والجماعية مقسورة قسرا على اتجاه واحد ، مع ان الاتجاه المقابل ايضا جماعي وليس فرديا محضا كما نفهم من البحث .

□ في ختام هذا العرض النقدي لمواقف المحدثين العرب الباحثين في التراث، نرى ضرورة النظر اخيرا في النقد الذي يوجهه احد هؤلاء الباحثين للمنهج التاريخي العلمي ، بزعم انه يقضي آفاق البحث على من يعتمده ، وانه تفسير احادي للتاريخ . هذا النقد كتبه محمود زايد في تقديمه الترجمة العربية لكتاب سوفياتي في التاريخ العربي - الاسلامي . تقول المقدمة عن مؤلف الكتاب (١) انه التزم « الاطار التاريخي الماركسي في دراسته لاحداث التاريخ الاسلامي وتفسيرها ، والتزامه لذلك الاطار مصدر قوة وضعف في ان معا . فهو سبب قوة لانه دفع المؤلف الى تركيز جهده على التواحي الاقتصادية والحركات والثورات الشعبية ، والقاء اضاءا كاشفة عليها . وسبب ضعف لانه ضيق على نفسه آفاق بحثه ، وهي آفاق واسعة متعددة الجوانب ، فالبس التاريخ الاسلامي قميصا ضاق عنه . فمن المسلم به ان أي تفسير احادي للتاريخ لا بد ان يكون ناقصا حتى لو نهج صاحب التفسير نهجا

(١) ي. ا. بليسايف : « العرب والاسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى » ترجمه الى العربية انيس فريجة رئيس الدائرة العربية سابقا في الجامعة الاميركية ببيروت . وراجعته ولدم له محمود زايد استاذ التاريخ الاسلامي في الجامعة نفسها ، طبعته الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٢ .

علميا واخذ بأصول الكتابة التاريخية وصناعتها ، فانه يجد نفسه مضطرا الى افراغ التاريخ في قالب لا يسعه . فالتاريخ ، وهو سجل البشرية ، واسع سعة الحياة ذاتها ، ولا بد لمن يتصدى لكتابته ان تكون نظريته شاملة شمول الحياة ، والا فانه لا يجد معدى عن اكراه الواقع والمعطيات على تأييد مذهب بعينه او رسالة بعينها ، سواء اتعمد ذلك ام لا . ومؤلف الكتاب صادق مع نفسه من حيث انه لا يبخل على القارئ بمصارحته بالتزام التفسير الماركسي ، لكن يتعذر على القارئ ان يفهم مقاصد المؤلف ومرامييه من عدد من اصطلاحاته ما لم تكن لديه فكرة عن الاطار التاريخي الماركسي .

ليس يعني من هذا النقد ما يتعلق بمؤلف الكتاب . ولكن ، من الواضح ان توجيه النقد الى المؤلف هنا ينطلق ، فكرة وهدفا ، من نقد منهجه «التاريخي الماركسي» ، وهو المنهج نفسه الذي تأخذ به وتدعو الى اعتماده في دراسة تراثنا الفكري . فمناقشة هذا النقد اذن هي استكمال لعناصر البحث في هذه المقدمة :

نحن نسلم مع صاحب النقد ان «اي تفسير احادي للتاريخ لا بد ان يكون ناقصا» ، وان «التاريخ» وهو سجل البشرية ، واسع سعة الحياة ذاتها ، ولا بد لمن يتصدى لكتابته ان تكون نظريته شاملة شمول الحياة . لذا لا يصح الجمع بين كون تفسير التاريخ احاديا وكون صاحب التفسير هذا «بمنهج نهجا علميا» كما يقول الناقد . فالمنهج العلمي يتعارض ، بل يتناقض ، مع التفسير الاحادي للتاريخ . من هنا نقول ان المنهج «التاريخي الماركسي» ، لانه منهج علمي ، يرفض «اي تفسير احادي للتاريخ» اي انه يرفض كل التفسيرات المثالية البرجوازية ، لانها النموذج الاظهر تمثيلا للمناهج الاحادية . ومن الفريب ان يكون ما هو سبب قوة «الاطار التاريخي الماركسي» سببا لضعفه - كما يرى الناقد - . فاذا كان «تركيز الجهد على النواحي الاقتصادية والحركات والثورات الشعبية والقاء اضاءا كاشفة عليها» سبب قوة لهذا الاطار ، فكيف يكون ، في الوقت نفسه ، تفصيلا لافق البحث واللباسا للتاريخ الاسلامي «قميصا ضاق عنه» ؟ . فهل نفهم من ذلك ان «التاريخ الاسلامي» كان يجري بمعزل عن «النواحي الاقتصادية والحركات والثورات الشعبية» وان الكلام على التحامه بها ، عضويا وموضوعيا ، هو «اكراه الوقائع والمعطيات على تأييد مذهب بعينه او رسالة بعينها» ، اي ان هذا الالتحام غير موجود اساسا ، ولذا كان «تركيز الجهد» عليه عملا دون اساس واقعي ، وليس من داع اليه سوى «تأييد مذهب بعينه او رسالة بعينها» ؟ . اذا كان هذا ما يقصده الناقد - وهو ما يفهم منه بالفعل - فان تفسيره «للتاريخ الاسلامي»

اذن هو التفسير الاحادي باجلى ما يتجلى به ، لان عزل التاريخ - اي تاريخ كان - عن عوامله الاقتصادية وعن الحركات والثورات الشعبية المرتبطة بهذه العوامل - اساسا - هو النظر اليه - اي التاريخ - من جانب واحد ، بل من افعال جوانبه شانا واضعفا تأثيرا في حركة تطوره وصيرورته . وهذا النظر الاحادي هو الصفة الاولى المميزة للمناهج المثالية المفضلة لدى البرجوازية في دراسة التاريخ . ان الملاحظ في صيغة هذا النقد للمنهج «التاريخي الماركسي» ان الناقد يفهم من المنهج المذكور كونه يقتصر في تفسير التاريخ على النواحي الاقتصادية وحدها ولعله من هنا يضعه في مستوى التفسير الاحادي ، ولعله من هنا ايضا يقبول انه «يتعمد على القارئ» ان يفهم مقاصد المؤلف ومرامييه من عدد من اصطلاحاته ما لم تكن لديه فكرة عن الاطار التاريخي الماركسي» ، اي انه من المحتمل ان نقص الفكرة لدى الناقد نفسه عن هذا «الاطار» هو مصدر نظريته غير الدقيقة الى منهج المؤلف . هذا اذا صرفنا النظر - جدلا - عن منطلقه الايديولوجي . ان الحديث عن تعذر فهم القارئ مقاصد المؤلف ومرامييه من اصطلاحاته لا يمكن قبوله من استاذ جامعي وباحث معاصر ، مهما يكن منطلقه الفكري والايديولوجي ، ومهما يكن المنهج الذي يعتمد في تفسير التاريخ . ذلك لان المنهج «التاريخي الماركسي» او المنهج المادي التاريخي ، أصبح من اشهر مناهج البحث المتبعة في عصرنا ، وأصبح الذين يتبعونه منتشرين في انحاء العالم كافة : في الجامعات والاكاديميات وسائر المؤسسات العلمية في الشرق والغرب ، في اميركا واوروبا الغربية كما في اوروبا الشرقية ، وهم يتقابلون ويتواجدون مع غيرهم من اصحاب المناهج الاخرى في مختلف المؤتمرات العالمية والاقليمية التي تنعقد في مناطق مختلفة باستمرار لمعالجة كل قضايا العصر ، الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والفلسفية والاختصاصات العلمية المتنوعة ، بل هم موجودون في بلادنا العربية بكثرة ، حتى في الجامعة الاميركية نفسها حيث الناقد نفسه يمارس التدريس الجامعي والبحث الاكاديمي . وليس هذا شأن المنهج المادي التاريخي وحده ، كمنهج للبحث ، بل الفكر الماركسي بوجه عام أصبح له ايضا هذا الشأن ، كمنصر اساسي من عناصر الفكر العالمي المعاصر التي تفترض في كل مثقف ، فضلا عن الاستاذ الجامعي والباحث الاكاديمي ، ان لا يعد مثقفا معاصرا حقا الا اذا استوعبها جميعا بمستويات متساوية من الاستيعاب ، مهما يكن موقفه من هذا العنصر او ذلك من عناصر الفكر العالمي المعاصر هذه . ليس المطلوب هنا من الناقد ان يأخذ بالمنهج المادي التاريخي في تفسيره للتاريخ . فهذا امر يرجع الى اقتناعه العلمي ، ولكن المطلوب منه - بادنى حد - ان يكون هذا المنهج معروفا لديه ، بأسسه ومصطلحاته ، ليناقشه من هذا الوجه ، لا من وجه آخر يكشف عن الحاجة الى معرفة دقيقة لهذا المنهج . ونعني بالمعرفة الدقيقة له : معرفة كونه منهجا لا يقتصر في تفسيره

ان استنفدت المناهج المثالية والفيجية كل طاقاتها في افراغ هذا التراث من «تاريخيته» وواقعيته .

- ١٢ -

ج - حركة الاستشراق

النواة الاولى لحركة الاستشراق ، بشكلها الثقافي ، ترتبط بعلاقة وثيقة مع حركة « الاستشراق » بشكلها السياسي - العسكري ، التي كانت الحملات « الصليبية » نواتها الاولى كذلك . ولكن الصلة بين الثقافة العربية - الاسلامية وثقافة الغرب الاوروبي كانت قد انعقدت قبل الحركة « الصليبية » خلال الحروب العربية - البيزنطية ، وخلال عهود الوجود العربي في كل من الاندلس وصقلية ، وازدهار حركة الثقافت الاوروبي فيهما بالثقافة العربية - الاسلامية وحركة نقل منجزات هذه الثقافة ، ولا سيما الفلسفية والعلمية التجريبية منها ، الى اللاتينية والعبرية وظهور المدارس والمذاهب الفلسفية الاوروبية المتأثرة بالفلاسفة العرب الاسلاميين : الكندي والفارابي وابن سينا والرازي ابي بكر والغزالي وابن رشد (١) . ولكن حركة الاستشراق تتميز ، منذ الفزوات « الصليبية » للشرق ، بظاهرتين : اولاهما ، انها اصبحت على اتصال مباشر بالاصول التي لم تكن قد انتقلت قبل ذلك الى المغرب . والثانية ، انها اخذت تندفع بمهامتها على خطين متوازيين حيناً ، ومتشابكين احياناً : خط سياسي - استعماري ترتبط بدايته ببداية تلك الفزوات التي غمرت اجزاء كبيرة من بلاد المشرق العربي بموجات متلاحقة من المقاتلين والمحتلين على مدى نحو قرن (١٠٩٧ - ١٢٩١) لاغراض استعمارية متسمية باسم « الصليبية » اخفاء لحقيقة اهدافها وراء ستار الدين (٢) . اما الخط الاخر ، فهو الذي يتصل بما تركته المدارس الصقلية والاندلسية لدى المثقفين والمفكرين والعلماء الاوروبيين من رغبة في الاطلاع على المزيد من مصادر الثقافة العربية -

(١) في ما يتعلق بصقلية والمصادر والمراجع التي تتحدث عنها في هذا الموضوع ، يمكن الاستفادة من معارف مارينو ماريو مورينو استاذ اللغتين العبرية والعربية في الجامعة اللبنانية ، وقد نشرها قسم الدراسات التاريخية في الجامعة اللبنانية ١٩٥٧ . وعن الاندلس في موضوعنا يرجع الى يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ١١٠ - ١١٤ ، ونجيب العتيقي : المستشرقون ، بيروت ١٩٢٧ ، ص ٤٠ - ٤٢ .
(٢) انظر ارنست بيكر : الحروب الصليبية ، ترجمة السيد البلاز العربي ، بيروت - مكتبة النهضة العربية ١٩٦٧ ، ط ٢ ، ص ١١٠ (مقدمة المترجم) ، ص ٢٧ : ١٢٢ (المؤلف) .

التاريخ على العوامل الاقتصادية - الاجتماعية وحدها ، بل هو ينظر نظرية شمولية في مختلف العوامل المؤثرة في مسار الحركة التاريخية ، غير انه يميز العوامل الاقتصادية - الاجتماعية من غيرها بكونها العوامل ذات التأثير الحاسم دون سائر العوامل التي تتفاوت درجات تأثيرها بتفاوت الخصائص التاريخية لهذا المجتمع وذلك ، في هذه المرحلة الزمنية وتلك . يمكن للناقد ان يناقش في هذا الاساس ، دون الحديث عن الاحادية الغربية بوجه مطلق عن النهج المادي التاريخي . ان المناقشة في اساس النظرية ، اي نظرية « العامل الحاسم » في تحريك التاريخ ، مناقشة مشروعة ، لانها هي ذاتها تكتسب صفة تاريخية ، فان تاريخ الصراع الفكري والايديولوجي ، في مختلف العصور ، يرجع الى هذا الاساس ، الذي تبدأ عنده نقطة الافتراق بين خطين للتفكير ، ثم للايديولوجية : خط التفكير المادي ، وخط التفكير المثالي .

اما ما يتعلق بالنقد الذي يوجهه صاحب المقدمة الى المؤلف بليبابف نفسه ، فان هناك مجالا لمناقشته من حيث كونه نقداً غير موضوعي للكتاب ، لانه ينطلق من الموقف المقرر سلفاً نحو المنهج نفسه . ولذا كان نظر الناقد الى الكتاب يتناقض مع نظر « الناشر » في كلمة على صفحتي الغلاف الداخلي الاولى والاخيرة . ففي حين يتهم الناقد مؤلف الكتاب بالتفسير الاحادي للتاريخ الاسلامي ، يصفه « الناشر » بأنه « يعرض بصورة شاملة تلك الدولة الشاسعة المترامية الاطراف الخ ... » . وقد اخذ كاتب المقدمة على المؤلف كونه « يرى ان العرب ، مثل غيرهم من الشعوب ، مروا في تاريخهم بالراحل التالية (ثم عرض هذه المراحل كما جاءت في الكتاب) ... » (المقدمة ، ص ٨ - ٩) . ولكن ، لم تعرف من الناقد وجه الخطأ في ذلك ، ولا البديل الذي يتصوره لهذه المراحل ، ثم لم نعرف : هل يرى الناقد ان العرب استثناء للقاعدة التاريخية التي تجري على « غيرهم من الشعوب » ام ماذا ؟ . فقد اكتفى من التعقيب على رأي المؤلف بشأن المراحل بالقول : « هذا هو الاطار التاريخي الذي التزم به المؤلف مسبقاً ، فانساق الى اكراه الوقائع والمعطيات على الانقياد له » (ص ١٠) . اما كيف كان هذا الانسياق وهذا الاكراه للوقائع والمعطيات ، فلم يذكر الناقد بهذا الشأن سوى بعض الاشياء التي لا علاقة لها بمسألة المراحل .

لكن هذا الوجه من الموقف نحو المنهج المادي التاريخي ، يجب ان نسجل قبالاته الوجه الاخر الايجابي . فان الاستاذ الناقد وزميله الاستاذ مترجم الكتاب قد شاركوا في تقديم هذه الدراسة القائمة على المنهج المادي التاريخي نفسه الى القارئ العربي دون حرج . ذلك اذن دليل جديد على ان هذا المنهج يواصل اقتحام الحواجز ، حتى الايديولوجي منها ، ليرسخ حضوره الشامل في العصر ، وليصل اليها مؤديا دوره في دراسة تراثنا التاريخي والفكري بعد

الإسلامية ومنجزاتها في مختلف فروع المعرفة . وكان الحافظ الديني يجد سبيله إلى كلا هذين الخطين ، ولذا نرى بين أوائل الاستشراقيين ، الذين كانت لهم عناية ماثورة بترجمة الكثير من تلك المصادر ، نفرا من الرهبان أمثال : بطرس المحترم (١٠٩٢ - ١١٥٦) ، وجيرارده كريمون (١١١٤ - ١١٨٧) ، والبير الكبير (١١٩٣ - ١٢٨٠) ، وميخائيل سكوت (١٢٣٥ -) ، وروجر بيكسون (١٢١٤ - ١٢٩٤) ، وليل (١٢٣٥ - ١٣١٥) (١) .

لا يمكن - ولا يصح - انكار النتائج الإيجابية لحركة الاستشراق . أما أبرز هذه النتائج فهي :

١ - حفظ الكثير من أصول تراثنا الثقافي ووقايته من الاندثار أو الضياع خلال عصور العزلة المظلمة التي ضربت على هذا التراث كحجاب بينه وبين جماهير المتعلمين في بلاد العرب ، وهي نفسها العزلة التي ضربت عدة قرون على أهل هذه البلاد أنفسهم ، كحجاب بينهم وبين حركة تطور التاريخ البشري . لقد كانت أصول التراث ، خلال عصور هذه العزلة ، معرضة للتلف والاتلاف ، بقدر ما تعرض الكثير منها قبل ذلك للحرق والامتهان والاختفاء المتعمد والتشويه المعنوي . كان عمل المستشرقين في العصور الحديثة ، مهما كان رائدا في القصد منه ، هو البحث عن تلك الأصول في زوايا البيوت والمكتبات الخاصة الهائلة وأسواق الكتب في مختلف المدن والعواصم ، بل القرى والمجاهل ، من بلاد العرب وبلدان الشرق الأخرى ، وجمع ما يصل إلى أيديهم منها بمختلف الوسائل . وفي اعتقادنا أن هذا العمل - رغم ما قد نجد فيه من غشاضة - قد انقذ كنوزا كان يمكن أن تضيع ، فبقيت وأن في غير أرضها ، وكان بقاؤها هو الأهم .

٢ - نشر تلك الأصول التراثية بوسائل الطباعة الحديثة ، وأحيانا تحقيق نصوصها تاريخيا ونصيا ، وأحيانا أخرى ترجمة بعضها إلى كثير من لغات الغرب الأوروبي ، رغم أن هذا العمل الآخر كان يشوبه الكثير من الأخطاء ، سواء في فهم النصوص أم في سوء الاختيار عن قصد وعن غير قصد .

٣ - أما دراسة التراث في حركة الاستشراق ، فهذه هي القضية التي يعنينا هنا الوقوف عندها . فليس صحيحا الزعم أن نسبة الإيجابية في هذه النقطة تعادل نسبتها في التقطتين السابقتين . بل الصحيح القول أنها نسبة ضئيلة بالقياس إلى ما غمرها من سلبيات طاغية .

(١) راجع نجيب العقيقي : المستشرقون ص ٤٠ - ٤٢ .

ليس مصادفة أن كان بدء نشاط الدراسات الاستشراقية الغربية لتراثنا الفكري ، في « النصف الأخير من القرن الماضي » ، وأن « نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطا عظيما ، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق ، وتعلموا في معاهده ، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية ، وتنافست عواصم أوروبا وأمريكا في نشر الثقافة العربية ، فأنشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الإسلامية في برلين ولندن وباريس وروما ، وألفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية ، وعقدت مؤتمرات للمستشرقين من حين لآخر ، فكانت حافزا على الدراسة وهاذا للبحث ، ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين ، تبودلت فيها الآراء ونوقشت المسائل ، فكانت مشار جدد وتحقيق وتمحيص » (١) .

نقول : ليس مصادفة أن نشاط هذه الدراسات لم يبدأ إلا في النصف الثاني من القرن الماضي ، وأنه ازداد فاعلية على هذا النحو في الربع الأول من هذا القرن (العشرين) ، مع أن حركة الاستشراق كان قد مضى على ظهورها زمن يعد بالقرون . بل المسألة مرتبطة بظروفها وأسبابها التاريخية المعينة . ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت الرأسمالية على عتبة التحول إلى عصرها الجديد ، عصر الإمبريالية ، أي عتبة التحول عن نظام المنافسة الحرة المفتوحة إلى نظام تمرکز الاحتكارات الذي دفع بالرأسمالية إلى التطور نحو شكلها الجديد وإعادة تقسيم العالم على أساس جديد يضمن لتلك الاحتكارات : مواطن خارجية لتوظيف الراسمائل المالية ، ومصادر للغامات ، وأسواقا للتصدير . أن مقدمات هذا التحول الرأسمالي كانت تشتد بمرور وحدة في الربع الأخير من القرن الماضي ، ثم حدث التحول فعلا في مستهل القرن الحاضر . وفي سبيل ذلك كان يشتد صراع الدول الرأسمالية للاستيلاء على مناطق جديدة من العالم « المتخلف » ، ولإعادة توزيع المناطق المستولى عليها من قبل . في هذه الظروف ذاتها ، وللأسباب ذاتها ، كانت تركيا العثمانية - بما تحتويه ضمن سيطرتها من أجزاء عربية - أحد مدارات هذا الصراع المحتدم ، لما تتمتع به المنطقة العربية من مزايا ، فعلية ومحتملة ، مثيرة لشهوات الاحتكارات الإمبريالية ، وملأمة لاستراتيجياتها الاقتصادية والسياسية ، كما صارت بعد الحرب العالمية الأولى وبعد ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى أكثر « ملائمة لاستراتيجيتها العسكرية والطاقية . من هنا كانت « المسألة الشرقية » أحد أشكال ذلك الصراع ، كما كان مشروع خط « ب - ب - ب » الحديدي (برلين - بغداد - البصرة) مظهرا آخر للسباق الدولي الإمبريالي في سبيل

(١) إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٥ .

السيطرة على ثروات ما بين النهرين وعلى منفذ الى المحيط الهندي (١) .

تفاصيل مواقف المستشرقين خلال معالجاتهم فكر التراث . اما الان فنحاول الكشف عن اساس تلك العلاقات :

ان التوجه الامبريالي ، عشية تحول الرأسمالية الى شكلها الجديد وفي فجر هذا التحول ، نحو السيطرة على العالم العربي ، كان يستلزم توجهها تابعا له يسير في خطه نحو السيطرة على الثقافة العربية ، بمعنى التحكم باتجاهاتها الحديثة ، في سبيل تحقيق غرضين رئيسين : اولهما ، يتعلق بالبرجوازية العربية . فهذه البرجوازية كانت مؤهلة ان تنتقل الى موقع التبعية للامبريالية انسجاما مع مصالحها الطبقيية . وهذا الانتقال يستدعي تحولا ايدولوجيا ، اي انه يستدعي من هذه البرجوازية ان تعيد بناء ايدولوجيتها المتخلفة عن طبيعة عصر الامبريالية . فكان لا بد من التمهيد لهذا التحول بتمكين البرجوازية من اداة ثقافية يمكن الاستعانة بها في سبيل ذلك . ان مفكري الرأسمالية الصاعدة حينذاك كانوا يدركون ان مسألة بناء ايدولوجية ، او اعادة ايدولوجية ، مسألة معقدة تخضع لشبكة من العلاقات الموضوعية ، التاريخية والاجتماعية والثقافية . فليس من الممكن - مثلا - ان نتخلع البرجوازية من علاقتها بتاريخها القومي وبثقافتها القومية . هذا من جهة . وليس من مصلحة الامبريالية - من جهة ثانية - ان تكون البرجوازية التابعة لها في البلاد المستعمر او شبه المستعمر (بفتح الجيم) ، منعزلة كل الانعزال عن المشاعر القومية التي يتأثر بها القسم الاعظم من فئات هذا البلد ، مثلما ليس من مصلحة الامبريالية ان تكون البرجوازية هذه عاجزة عن كبح تلك المشاعر حين تبلغ حد التناقض مع مصالح الامبرياليين . ان الانعزال الكلي للبرجوازية عن المكونات العامة لمشاعر الشعب ليس شأنه ان يفصح تبعية وخيانتها الوطنية فحسب ، بل شأنه كذلك انه يفقد ايدولوجيتها امكانية استقطاب الفئات الاجتماعية المتوسطة التي تعد - بتموجها الطبقي - حليفا ايدولوجيا احتياطيا للبرجوازية في بعض حالات الصراع الاجتماعي ، ويمكن ان تخسر تحالفه في بعض الحالات الاخرى ، كحالة صعود الكفاح القومي التحرري في بلادها . لقد اخذ مفكرو الرأسمالية ، في مرحلة انتقالها الى الشكل الامبريالي ، كل هذه الامور بالحسبان حين كان عليهم ان يقرنوا التوجه الاقتصادي والسياسي الامبريالي نحو المنطقة العربية بالتوجه الثقافي والايدولوجي الامبريالي نحو برجوازية هذه المنطقة . كان عليهم ان يستخدموا ، في سبيل هذا التوجه الاخير ، اداة ثقافية لها ارتباط بالتاريخ القومي والثقافة القومية ، على ان يغسر هذا التاريخ تفسيرا غيبيا وقديريا ، وان تطرح مسائل هذه الثقافة على نحو يلائم هذا التفسير الغيبي القديري . ذلك هو الفرض الاول من التوجه الامبريالي ، عن طريق حركة الاستشراق ، نحو السيطرة على الثقافة العربية ، بمعنى التحكم

في سياق هذا التحول نحو عصر الرأسمالية الامبريالية ، نحو عصر الاقتسام الجديد للمستعمرات القديمة والتسابق للاستيلاء على مستعمرات جديدة في ركاب الاحتكارات الكبرى ، بدأت حركة الاستشراق اتجاهها الجديد ايضا نحو الدراسات العربية - الاسلامية ، ودراسة التراث الفلسفي بالاخص . ثم ضاعفت نشاطها في الربع الاول من هذا القرن ، اي بعد ان صار هذا التحول امرا واقعا ، وصارت البلاد العربية في متناول المطامع الامبريالية بالفعل ، مذ اتاحت الحرب العالمية الاولى الفرصة الملائمة للمتصرين فيها ان يمدوا لهذه المطامع اذرة واطافر ومخالب ، ومد انجلت هذه الحرب عن اول دولة اشتراكية في التاريخ تقع على الحدود الشمالية الغربية للبلاد العربية ، وبذلك اصبحت لهذه البلاد ميزة استراتيجية جديدة بالغة الاهمية في حساب الامبريالية العالمية ، اضافة الى الاستراتيجية الطاقية بعد انبثاق ينابيع الذهب الاسود (البترول) .

سنجد بين من يقرأون هذا الكلام سائلا يسأل : ما علاقة هذا كله بمسألة الدراسات الاستشراقية لتراثنا الفكري ، والفلسفي بخاصة ؟ . نجيب : اننا اذا نظرنا الى هذه الدراسات منعزلة عن بدايتها التاريخية ، مجردة من اية علاقة بين هذه البداية وتلك الظروف التي اوضحنا ، تكون قد وضعنا المسألة وضعا تجريديا و « لا تاريخيا » في حين ان مسألة كهذه وباهميتها البالغة لا يمكن ان تعالج بالنظر التجريدي ، فضلا عن « اللاتاريخي » كشأن غيرها من مسائل الفكر والثقافة . ان العلاقة بين بداية الدراسات الاستشراقية للتراث وبين عشية عصر الامبريالية ، ثم العلاقة بين اشتداد نشاط هذه الدراسات ومطلع عصر الامبريالية هذا ، هما ما يحتاج الى تفسير ينظر الى ابعاده الواقعية . وسنكتشف الكثير من هذه الابعاد حين ندخل في

(١) انشأ هذا الخط الحديدي قبل الحرب العالمية الاولى بالاتفاق بين الحكومة التركية العثمانية والحكومة الالمانية القيصرية التي كانت من اشد الدول الامبريالية تطلعا الى السيطرة على هذا الجزء الهام من المنطقة العربية وعلى هذا المنفذ الخطير الى الخليج كيوابة الى البحار والمحيطات الاكثر اهمية استراتيجية . وقد نظرت الحركة الوطنية في العراق الى هذا المشروع نظرة رغبة وقلق منذ البدء . وينعكس هذا القلق الوطني في بعض الكتابات الادبية لتلك المرحلة ، كما نرى ذلك مثلا في ما كتبه الشاعر العراقي محمد رضا الشبيبي عام ١٩١٨ :

مدوا الحديد لها امتزوت لحد
سكك الحديد به شرف البلاد يصاد
ديوان الشبيبي ، القاهرة ، ١٩٢٠ ، ص ٢٦

بأجهاتها الحديثة ، لتكون دراسة تراثها الفكري بوجه عام والفلسفي بوجه خاص ، أحد وسائل هذا التحكم ، أو أحد أشكاله .

أما الغرض الثاني ، فهو يتعلق بالتكوين الأيديولوجي العام لأكثر فئات المجتمع العربي اتصالاً بالثقافة والتراث وأوقرها نصيباً من قرص التأثير في صياغة فكر عربي جديد لدى الشبيبة والطلبة والمعلمين من مختلف الانتماءات الطبقية . نعني فئات المثقفين والعلميين والاساتذة والكتاب والباحثين . أن الدراسات الاستشراقية لتراث الفكر العربي - الإسلامي ، إذ بدأت ونشطت مع بدايات عصر الإمبريالية بالذات ، وأذا نهجت - بطابعها الغالب - نحو توكيد الجوانب المثالية والأفكار الفيبية من هذا التراث دون غيرها ، معتمدة الرؤية الذاتية و « اللاتاريخية » في التفسير والتحليل - كان ذلك كله علامة أن هذه الدراسات لم تكن منفصلة عن سياق تطوّر الرأسمالية نحو مرحلتها الإمبريالية ، وسياق الأعداد الفكري والأيديولوجي في البلدان المرشحة للسيطرة الإمبريالية من أجل دعم هذه السيطرة بقواعد فكرية وإيديولوجية تبني على استئس من ثقافة البلدان وتراثها الفكري القومي ، وتكوين « ورشة » من المفكرين والأيديولوجيين المنتمين إلى برجوازيتهما أو النموذجي الانتماء من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة ، ليتولى هؤلاء وأولئك مهمة ترسيخ تلك القواعد في بلدانهم بأنفسهم ، مسترشدين بالناهج والأساليب التي جاءت بها الدراسات الاستشراقية . والواقع أن المناهج والأساليب التي عالج بها المستشرقون الغربيون تراثنا الفكري ، أثارت دهشة المفكرين والكتاب والباحثين العرب المحدثين عند اتصالهم بها أول اتصال في جامعات الغرب . فقد وجدوا فيها عناصر جدّة في البحث غير مألوفة فأنجذبوا إليها ، وأخذوا بالدعوة لها ونقد الأساليب التقليدية الشكلية التي مورست عندينا في أوائل عهد « النهضة » . ثم تجاوزوا دور الاندهاش والدعوة المجردة إلى دور الممارسة . ربما كان طه حسين أجراً من أقدم على ممارسة المنهج الاستشراقي بين جيله المتخرجين في جامعات الغرب على كبار اساتذة الاستشراق هناك . إذ اقتحم هذه الممارسة في مجال من أدق مجالاتها واحفلها بعناصر الإثارة والحساسية بدراسته الشعر الجاهلي على أساس التشكيك به وإبراز العوامل الدينية في صنع هذا الشعر خارج عصر الجاهلية . وبالرغم من أن طه حسين لم يخرج بهذه الدراسة عن إطار الفكر المثالي ، لقي صدمة عنيفة عند أول ممارسة لهذا المنهج . لكن الطريق إلى المنهج أخذ يتعبّد بممارسات كثيرة قام بها جيل من الباحثين أمثال منصور فهمسي واسماعيل مظهر وأحمد أمين ومصطفى عبدالرازق وعلي عبدالرازق ومن سار معهم وبعدهم حتى اليوم .

أن طريقة البحث ، كما مارسها هذا الجيل الرائد من الباحثين العرب ، كانت - دون شك - ثورة لا بد منها للخروج على الطرائق الوصفية الإنشائية الفارغة والمتخلّة التي كانت سائدة من قبل . وهنا نسجل الوجه الإيجابي لآسر المناهج الاستشراقية عندينا . هذا إذا نظرنا إلى المسألة من جانبها الأسلوبية المحض . أما إذا نظرنا إليها من جانبها المنهجي ، بالمعنى الفكري والأيديولوجي ، فالامر يختلف . أن الجاذبية التي حظي بها المنهج ، الاستشراقي الغربي بأسلوبه الجديدة المفاجئة للباحثين العرب ، والتي بهرت أفكار المثقفين والمعلمين ، قد أدت إلى استدراج أجيال من الكتاب والمفكرين إلى الأخذ بالمضمون الفكري والأيديولوجي لهذا المنهج ، سواء بالنظر إلى العالم - إلى المجتمع والفكر بخاصة - أم بالنظر إلى التراث الفكري القومي وطريقة دراسته . وقد كشفنا في ما سبق من الكلام على مواقف كتابنا المحدثين ما فيه الكفاية من الدلالة على ذلك .

أن هذا يعني أن الدراسات الاستشراقية للتراث قد أدت اقراض منهجيتها الأيديولوجية ولا تزال تؤديها . ولكن ما جدّ في سياق تطوّر حركة التحرر العربية ، وفي سياق ظروف انتصارات الفكر الاشتراكي العلمي على الصعيد العالمي ، من تعمق الوعي العلمي والوعي الوطني التحرري والوعي الطبقي ، قد مهد الطريق لظهور الاتجاه الجديد في معرفة التراث ، نعني الاتجاه المؤسس على المنهج التاريخي العلمي كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

- ١٤ -

د - موقف المشرقين :

في سبيل تحديد مواقف المشرقين من تراث الفكر العربي - الإسلامي ، يجب أن نحدد أبرز الاتجاهات التي تدور عليها هذه المواقف . فإذا استعرضنا الدراسات الاستشراقية الباكورة وما تلاها ، أمكن أن نراها تتمحور حول الاتجاهات الآتية :

أولاً - الاتجاه القائم على « نظرية الجنس » ، أي دراسة التراث من وجهة نظر عرقية ، بمعنى النظر إلى العرب ، أو « الجنس السامي » ، أو الشرقيين عموماً في مقابل الغربيين ، أما أنهم محكومون بالقصور الطبيعي المطلق عن الإبداعات العقلية ، أو باقتصار إمكاناتهم العقلية على طريقة معينة من التفكير دون غيرها كالطريقة التحليلية أو التركيبية ، أو بأن افاقهم النظرية

والعملية تنحصر في نطاق الروحانيات بمعناها الفيلسوفية دون الماديات .. الى غير ذلك من الافتراضات الاعتباطية في تصنيف شعوب العالم وتمييز بعضها من بعض على اساس القابليات المعرفية ، والحضارية بوجه عام ، بحكم التكوين الطبيعي . ان الاساس « النظري » لهذا الاتجاه ، بمختلف افتراضاته ، هو - فضلا عن كونه **معاديا للعلم** - يمثل الوجه الايديولوجي الاكثر عداء لتطور الشعوب - (المقصود هنا : الشعوب الموضوعية نفسي خارطة السيطرة الامبريالية ، ومنها الشعب العربي) ، والاشهد تحديا لمطامحها القومية التحررية بمحاولة وضعها - فكريا - امام جدار قدرتي جبيري مطلق لا منفذ فيه لتغيير واقعها المتخلف الى واقع متقدم ، موحيا اليها بان هذا الجدار القدري الجبيري تجسيد لطبيعتها العاجزة عجزا تكوينيا ، اي ابديا ! . امما الابعاد الايديولوجية البرجوازية لنظرية « الجنس » ، فتكمن في الابهام بان الفوارق بين الناس تقوم على الخصائص العقلية والعنصرية لا على التمايز الطبقي ! .

يتجلى هذا الاتجاه في الدراسات الاستشراقية بأشكال مختلفة ، نذكر منها :

(١) - يقارن هنريش بكر (١٨٨٦ - ١٩٢٣) اثر التراث الحضاري اليوناني في الشرق باثره في الغرب (١) . ونجد في مقارنته افكارا تضع فارقا بين الشرق والغرب في التعامل مع الحضارة القديمة (والشرق هنا عنده - بالتحديد - هو العرب) . ان اساس هذا الفارق ، في نظر بكر ، هو « النزعة الانسانية » بمعنى الشعور بالذات ، او بمعنى النبض الوجداني الذاتي في ما يكون لهذه الامة او تلك من نتاج ثقافي او حضاري . فهذا هو الاساس الحاسم لما يراه من

(١) جاء ذلك في محاضرة القاها بكر في جمعية الامبراطور فيلهلم ببرلين في مارس (آذار) ١٩٢١ ، وترجمها عبدالرحمن بدوي عن الالمانية بعنوان : « تراث الاوائل في الشرق والغرب » ونشرها مع دراسات اخرى لمستشرقين آخرين في موسوعات اسلامية ضمن كتاب واحد سماه « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط ٢ سنة ١٩٦٥ . وجاء في تعريف بدوي بالحاضر « بكر » انه - اي بكر - « عرقلته السياسة (...) وعرفه العلم مستشرقا وفيلسوف حضارة (...) من اسرة تنسب الى الطبقة البرجوازية ، وهي الطبقة التي كانت لها السيادة على الطبقات الاخرى طوال القرن التاسع عشر في اوربوا عامة ، وابتداء من حرب السبعين حتى الحرب الكبرى في المانيا خاصة ، لانها هي التي جسدت القيم السياسية والاخلاقية والاقتصادية السائدة في هذا القرن .. » (المصدر المذكور نفسه ، ص ٢٩٩) . هذا التعريف يلقي ضوا على الابعاد الايديولوجية لاكتشاف بكر « هنا .. »

فرق بين الشرق والغرب : للشرق نزعة العقلية المنطقية التي لا تعرف « النزعة الانسانية » . اما الغرب فان « فكرة النزعة الانسانية كانت قد ولدت فيه من قبل (الفكر المسيحي) وكان لا بد لها ان تبعث من جديد مرة اخرى » . فهذه النزعة اصيلة في الغرب تجلت في عصر الرومان ثم عادت تتجلى في عصر النهضة ، وهي اليوم تجد تجلياتها بأشكال مختلفة باختلاف البلدان الأوروبية (١) .

هذا « الفارق الحاسم » بين الشرق والغرب ، هو مصدر الاختلاف بينهما « في طابع رد فعل كل واحد منهما » من حيث علاقته بتراث الحضارة اليونانية : « فالاختلاف النوعي والجنسي واختلاف الوسط الجغرافي وقيام تاريخ مستقل لكل واحد منهما ، كل هذا يجعل تراث الاقدمين (يقصد اليونان والرومان) ينتج في الغرب تطورا من نوع اخر يختلف كل الاختلاف عن نظيره في الشرق » (٢) . ولكن ، ما الخاصة التي يتميز بها « تراث الاقدمين » والتي يختلف رد فعلها في الشرق عنه في الغرب ؟ . يجيب « بكر » بلسان « فرنز يينر » الذي يقول عن النزعة الانسانية بانها « هي فكرة الحضارة ، القائمة على فكرة ثقافة الانسان الخالصة وتربيتها ، وهي التي صنعها اليونانيون حين وصلوا الى اعلى درجة من درجات تطورهم » (٣) . فالنزعة الانسانية بهذا المعنى هي المميز الاساس لفكرة الحضارة اليونانية في نظر بكر . وبما ان الشرق بعيد عن النزعة الانسانية هذه ، وبما ان هذه النزعة اصيلة في الغرب ، فقد اختلف رد الفعل بينهما تجاه تلك الحضارة . هناك كلام كثير عند بكر « بهذا الصدد ينبغي فيه ان يكون للغرب حضارة ، وان يكون العرب قد اضافوا جديدا الى حضارات البلدان التي فتحوها ، ويقرر ان « كل شيء بقي عمليا كما كان من قبل » ولم يتغير شيء سوى ان وثائق الدولة والادارة التي كانت تكتب ، من قبل ، باليونانية او الفارسية او القبطية ، اصبحت تكتب آنئذ بالعربية دون ان يغير الانسان شيئا جوهريا في الادارة » (٤) ، اي ان العملية « الانسانية » مفقودة في العلاقة بين العرب وحضارة الاقدمين . من هنا لم يكن يعني الشرق من كتب اليونانيين سوى ما يلائم « النزعة العقلية المنطقية » التي هي نزعته . اما « الروح اليونانية » (النزعة الانسانية) الذي هو اوفر نصيبا من « العقل اليوناني » ، وهو الروح المتمثل في الشعر الفنائي اليوناني والادب الروائي كله وكل ما كان يونانيا بحتا - امما كل هذه الاشياء فقد « ظلت

(١) راجع المصدر نفسه : ص ٢٠ - ٢٢ ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) ايضا ص ١٩ .

(٣) ايضا : ص ١٥ . (٤) ايضا : ص ٢٠ .

ابوابها موصدة امام الشرق » (١) . واذا كان تراث اليونان قد اصطدم في الشرق فانما اصطدم **بالافكار** ، بينما هو اصطدم في الغرب **باناس** (٢) .

وفي سبيل تثبيت هذه الافكار يلجأ المشرق بكر الى تاويل كلمة الشاعر الالمانى العظيم « غوته » : « **لم يعد من الممكن فصل الشرق عن الغرب** » . يقول بكر في تاويلها « ان النظرة العامة الى العالم والحياة في كلا الشرق والغرب متشابهة في الواقع كل التشابه ، لانها صدرت عن ينبوع واحد ، واخذت من مصدر واحد » . ويقصد بهذا ينبوع والمصدر : التراث اليونانى . فالتشابه اذن - كما يفهمه « بكر » - ليس على اساس ما هو صحيح تاريخيا وعلميا من ان هناك عناصر فكرية ذات طابع مشترك بين شعوب البشرية في مختلف عصورها ، بل التشابه هنا على اساس ان كلتا النظرتين الى العالم والحياة صادرتان عن اصلهما اليونانى المشترك . ولكن حتى التشابه عنده ليس تشابها الا في الظاهر ، للسبب الذي سبق ذكره من الفارق بين الشرق والغرب في طريقة التعامل مع التراث اليونانى .

ان الحديث عن « اختصاص » قسم من شعوب العالم بالنزعة العقلية او بالنزعة الانسانية دون القسم الآخر ، هو بذاته افتراض « لا تاريخي » ، وهو باستناده الى « نظرية الجنس » المعادية للعلم باطل لانه قائم على اساس باطل . والمشرق بكر يذكر العامل « الجنسى » اكثر من مرة في محاضراته . ان كلتا النزعتين : العقلية والانسانية ، هما من اشكال الوعي المشتركة بين البشرية دون استثناء ، بمعنى ان كل شعب من البشر مهيا - بحكم بشريته - ان تبرز في اشكال وعيه الاجتماعي ، في ثقافته الوطنية ، مظاهر هذه النزعة وتلك ، او ان تكون مظاهر احدهما هي الطابع الغالب دون الاخرى . اما الذي يحدد هذا الطابع الغالب فليس هو الانتماء « الجنسى » او الجغرافى ، وانما المحدد الحاسم هو الظروف التاريخية لهذا الشعب وذلك . نعني الظروف التي تقرر شكل العلاقات الاجتماعية ونوع التكوين النفسى الناشئ عن المركب الثقافى الكامل . غير ان الظروف التاريخية هذه متحركة دائما ، فهي اذن متغيرة . ويتغيرها يحدث التغير - لا محالة - بكل المعادلات المتأثرة بها ، بل المتحركة فيها . ولكن احكام المشرق بكر - كما تبدو لنا - تنسحب على الشرق ، كما على الغرب في جميع الظروف

(١) ايضا : ص ٢٧ . (٢) ايضا : ص ٦ .

والمصور (١) . صحيح ان « بكر » يذكر « العوامل التاريخية » في بعض كلامه ، بالإضافة الى العوامل « الجنسية » ، ولكن ماذا يعنى بـ « التاريخية » اولا ؟ ثم اننا نجد « العوامل التاريخية » هذه ، في مجمل بحثه ، عوامل جامدة ، ساكنة ، ثابتة . فهي - اذن - « لا تاريخية » .

(ب) - قبل المشرق بكر ، كان الفيلسوف الفرنسى ارنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) قد وضع « نظرية الجنس » كاساس مباشر لاحكامه المعروفة على « الفلسفة العربية » (٢) . فهو ينقل نتائج دراساته في التاريخ المقارن للغات السامية الى الدراسة الفلسفية ، اذ اتجهت مباحثه في حقل اللغات السامية الى الاخذ بما كان شائعا لدى علماء اللغات الاوروبيين في عصره من تصنيف الشعوب الى سامية وآرية ، بناء على ما وجدوه من تشابه بين اللغة السنسكريتية واللغات الاوروبية ، فالحقوا الشعوب التي ترجع لغاتها الى اصل سنسكريتي ، كلفة البراهمة في الهند ، « فصيلة » الشعوب الآرية (كالشعوب الاوروبية) ، وارجعوا الشعوب الاخرى التي يختلف اصل لغاتها عن هذا الاصل (كالغرب) الى « فصيلة » بشرية اخرى اطلقوا عليها اسم « الجنس السامي » . غير ان رينان اضاف الى هذا التصنيف البشري القائم على التصنيف اللغوي « نظرية » التفاضل بين « الفصيلتين » من حيث المرتبة الحضارية والقابليات العقلية ، فجعل « الجنس الآري » افضل من « الجنس السامي » . ذلك لما يصرح به رينان متجحا حين يقول انه اول من قرر ان الجنس السامي ادنى مرتبة من الجنس الآري (٣) . ان « نظرية » التفاضل بين « الاجناس » البشرية هذه ، هي

(١) راجع المصدر نفسه : ص ١٧ = ص ١٦ - ١٨ ، ص ٢١ = ص ١١ - ١٢ ، ص ٢٢ = ص ٦ ، ص ٢٠ = ١٠ ، وفي ص ٢١ يصرح بكر ان « البحث الذي قمنا به الآن قد دلنا على ان شعوبا باكملها مثل الشعوب الشرقية يبدو انه ليس لديها المقدرة على ان تسلك طريق اليونانيين . فهل بما لهذا لا بد ان يكون ابناء الشعوب الجديدة (يقصد الشعوب الاوروبية) يونانيين بالظرة » . . هذا التبريع يدل بوضوح على ان الاحكام التي يطلقها في موضوعنا « احكام مطلقة تنسحب على جميع عصور التاريخ » .

(٢) يستعمل رينان في كتابه « ابن رشد والرشدية » اسم « الفلسفة العربية » غالبا ، وقد استعمل اسم « الفلسفة الاسلامية » نادرا . ويبدو انه يقصد « بالفلسفة الاسلامية » مباحث المتكلمين الاسلاميين (راجع كتاب « ابن رشد والرشدية » الطبعة العربية ، ترجمة عادل زعتر ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٢٠١) ، ويرى مصطفى عبدالرازق ان رينان ربما كان اول من استعمل في الغرب كلمة « الفلسفة الاسلامية » (التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٢) .

(٣) راجع : E. Renan , Histoire et système comparee des langues sémitiques , paris V1 ed , T.1 , P . 415

نفسها التي أصبحت ، في ما بعد ، الأساس « النظري » لايديولوجية النازية الهتلرية المعادية للعلم وللإنسان .

ان احكام رينان على « الفلسفة العربية » أصبحت مستفيضة الشهرة . ولعله اول من اشاع في الغرب ، اثناء القرن التاسع عشر ، تلك الموضوعية القائلة بأنه من الخطأ ان يطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية اسم « فلسفة عربية » ، لان ما يطلق عليه هذا الاسم ليس اكثر من كونه « مجموعة من التصانيف التي وضعت عن رد فعل خيال العروبية في ابعاد اقسام الامبراطورية الاسلامية عن جزيرة العرب كسمرقند وبخارا وقرطبة ومراكش ، وقد كتبت هذه الفلسفة بالعربية لان هذه اللغة غدت لسان العلم والدين في جميع البلاد الاسلامية ، وهذا كل ما في الامر » (١) . بل يتصدى رينان لدحض ما يقال من ان العرب فضلوا ارسطو على غيره من فلاسفة اليونان ، زاعما انه لم يقع منهم تفضيل ، لان التفضيل يقتصر بالاختيار ، ولم يكن للعرب « خيار بعد تفكير » ، وذلك ان العرب انحلوا الثقافة اليونانية كما انتهت اليهم .. (٢) . وفي « التنبيه » الذي صدر به الطبعة الثانية من كتابه « ابن رشد والرشدية » ، ابدى رينان اصراره على آرائه تلك قائلا « ان العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية كما عول عليه العالم بأسره حوالي القرن السابع والقرن الثامن » .

ليس ما يهمنا هنا الرأي بعد ذاته بشأن الفلسفة العربية ، بل المهم الان مستند هذا الرأي ، اي الاساس النظري له . وقد اوضح رينان مستنده في مقدمة الطبعة الاولى (٣) لكتابه ذاك ، حيث يفصح عنه صراحة بالقول : « .. وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا ان نطالبه بدروس فلسفي الفلسفة ، ومن غرائب النصيب ان لا ينتج هذا العرق ، الذي استطاع ان يطبع على بدائعه الدينية اسمى سمات القوة ، اقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة ، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب ، غيبر اقتداء بالفلسفة اليونانية .. » (٤) .

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ، الطبعة العربية (زعتر) ، ص ١٠٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٩ .

(٣) نشرت الطبعة الاولى لكتاب رينان عن ابن رشد والرشدية سنة ١٨٥٢ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٤ - ١٥ .

(ج) - ان خطر « النظرية » العرقية هذه كونها ظهرت كتيار فكري لم يكن شأن رينان فيه سوى شأن « المنظر » البارز ، لتصبح في دراسات استشرافية بعده احد الاسس المعتمدة للايديولوجية الامبريالية . يتمثل هذا التيار ، بعد رينان ، بفريق من المستشرقين الغربيين يبرز في مقدمتهم ليون غوتيه L. Gauthier ، الاستاذ السابق للتاريخ في جامعة الجزائر ، و« المهلل المشهور للحكم الاستعماري » (١) ، والذي اضاف الى موضوع رينان « من السالية والاربية تحديدا جديدة لتمييز « العقل السامي » من « العقل الآري » بأن الاول غير قادر الا على رؤية الاشياء متفرقة غير مترابطة ، وان الثاني هو القادر على جمعها والربط بينها مركبة منسجمة (٢) . وعلى اساس هذا التحديد العرقي الاعتباري يضح الاسلام ، كدين سامي قوي السامية معارضا للفلسفة اليونانية ، كفلسفة آرية قوية الارية ، ثم يرسم الفلاسفة الاسلاميين كموقفين بين هذين المتعارضين بمهارة جعلت من محاولتهم تلك عملا طريفا استمدوا عناصره من الفلسفة اليونانية نفسها ، لانه ليس الا التفكير الآري يحاول عقد الاتصال ، بالتدرج والتسلسل ، بين فكرين متعارضين : فكر الاسلام القائم على الفصل ، وفكر اليونان القائم على الوصل (٣) . وعلى ذلك الاساس العرقي الاستعماري نفسه يبني غوتيه حكمه على الشعب المغربي بأنه ، بين عناصر البيض في حوض البحر المتوسط ، هو العنصر المتخلف عن القافلة الذي بقي بعيدا الى الوراء » (٤) . ومن يجري في هذا التيار من المستشرقين الغربيين : كريستيان لسن Christian Lassen (١٨٧٦ -) المستشرق الالماني المعروف بتصنيفه الشعوب الى سامية وآرية وعدائه « للجنس السامي » (٥) ، والمستشرق برهيه

(١) عبد القضي مغربي : دراسة عن « ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع » نشرت في خمسة اعداد من جريدة « المجاهد » الجزائرية (بالفرنسية) - ٩ ديسمبر ١٩٦٩ .

(٢) راجع : L. Gauthier , L'esprit symitique et l'esprit oryent . Paris 1923 P , 66 - 67 .

(٣) راجع : L. gauthier , introduction ■ l'etude de la philasophie Muslumane Paris , 1923 , P 121 .

(٤) عبد القضي مغربي « ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع » - جريدة « المجاهد » ، العدد ١٢٩٢ ، ٩ ديسمبر ١٩٦٩ .

(٥) ورد اسم « لسن » في دائرة المعارف البريطانية - مادة « عرب » ، مقترفا باسم « رينان » موصوفين بأنهما امثالا ميزان خاصة الى « الجنس السامي » مع الرد عليهما بان هذه الميزات ليست ناشئة من طبيعة الساميين « كجنس » ، وانما هي من عوامل خاصة بالبيئة التي عاشوا فيها فلو انهم عاشوا في بيئة غيرها واحوال غير احوالها لكانت لهم خصائص غير تلك التي نسبت اليهم .

جهة وفي مجال الصراع بين الامبريالية وقوى الشعوب الطامحة الى التحرر الوطني من جهة ثانية .

ثانيا - الاتجاه القائم على « نظرية » مركزية الفلسفة هي الغرب دون الشرق . ربما كانت هذه شكلا اخر لنظرية التصنيف « الجنسي » لشعوب العالم ، ولكنه شكل متميز بان جذوره المعرفية تختلف عن الجذور المعرفية « لنظرية الجنس » ، وان كانت الجذور الطبقية والسياسية ليست مختلفة . فان « نظرية مركزية الفلسفة » ترجع ، من حيث جذورها المعرفية ، الى ما هو ملحوظ اثناء دراسة تاريخ الثقافة البشرية من ان وحدة هذه الثقافة تظهر باشكال تبدو متناقضة . لذلك يسهل جدا اضافة الطابع المطلق على الخصائص المميزة لكل من الثقافات الوطنية ، واضفاء الطابع المطلق ايضا على الفوارق بين هذه الثقافات ، بحيث يمكن ان تبني على هذا الاساس « نظرية » كاملة ، كما حدث بالفعل لدى الفلاسفة والمفكرين الاوروبيين في القرن التاسع عشر . من هنا راينا « هيجل » (١٧٧٠ - ١٨٣١) يطلق حكمه الاتي على الفلسفة الشرقية:

« ان ما نطلق عليه اسم الفلسفة الشرقية بشكل بالاساس - الى حد كبير جدا - الطريقة الدينية للتصورات ، والآراء الدينية ، لدى الشعوب الشرقية ، وهي التصورات والآراء التي تفهم اول وهلة انها فلسفة » (١) . لا بد ان تأخذ بالحسبان هنا ان لهذا الحكم اساسا اخر عند هيجل ، هو موقفه من العلاقة بين الدين والفلسفة . فقد كان يرى ان الدين قد ظهر قبل الفلسفة تاريخيا لتعبر به الشعوب عن تصوراتها لجوهر الكون وماهية الطبيعة و « الروح المطلقة » وعلاقة الانسان بها ، وان الدين - من حيث هو اسبق تاريخيا من الفلسفة - يعتبر اول شكل لمعرفة الروح المطلقة ذاتها . ولكن هيجل يرى ، مع ذلك ، ان تاريخ الفلسفة يجب ان لا يشمل تاريخ الاديان ، لانه وان كانت بين الدين والفلسفة صفات مشتركة ، هناك صفات متفارقة بينهما ، اظهرها ان موقف الفلسفة من موضوعها يتخذ شكل الوعي المفكر ، في حين يتخذ الدين شكل الملامسة للموضوع بطريقة الانجذاب الى العقل الاعلى . يقول هيجل ان الشكل الذي يفضل وحده يدخل مضمون « العام » بحد ذاته ساحة الفلسفة ، هو التفكير ، اي الشكل العام المطلق للتفكير . اما الدين فيظهر فيه المضمون نفسه بفضل الشكل الفني ، بالتأمل الخارجي المباشر ، وبعد ذلك بالتصور

(١) جاء ذلك في مقدمة هيجل لتعاضراته في تاريخ الفلسفة ، وهي سلسلة المحاضرات الثانية التي القاها في الجامعة بين سنتي ١٨٢٢ - ١٨٢٠ ، اما السلسلة الاولى فقد القاها سنة ١٨٠٥ . فنقل هذا النص وما بعده من نصوص وافكار اخرى لهيجل عن المؤلفات الكاملة (بالروسية) ، موسكو - لينينغراد ١٩٢٥ = المجلد ١١ .

Emil Brehier (استاذ تاريخ الفلسفة في السوربون) الذي يعد من دعاة فكره السامية والآرية . وانطلاقا من ذلك يتحدث عن « فلسفة الاسلام » على طريقة « ريتان » بانهم كتبوا اعمالهم الفلسفية بالعربية بالرغم من ان معظمهم ليس من اصل سامي ، بل من اصل آري ، وانهم لذلك بحثوا عن موضوعاتهم في الفكر اليوناني ، كما بحثوا عنها في الافكار الزردكية في فارس التي تبرز بالافكار الهندية (١) ، والمشرق مستلذا صاحب المحاضرات المعروفة في الجامعة المصرية عن تاريخ الفلسفة (٢) . فهو ايضا ينطلق ، في تفسيره تاريخ الفلسفة والتاريخ الاسلامي ، من منطلق عرقي حين هو يقول ، مثلاً ، في تفسير مفهوم الاسلام : « ... هذا الاستسلام المطلق في كل شيء ، وهو طابع الساميين الاصيل غالبا ، انما هو شعار الاسلام وميزته بين الشعوب . ولعل الادراك الفاضل لوجود علاقة مشابهة بين هذه التعاليم وبين الغريزة الدينية التي تميز الشعب العربي ، هي التي دعت الى اعلان محمد انه محيي دين ابراهيم الحقيقي الاصيل وكونه خاتم النبيين ... » (٣) .

ان تقسيم البشر على اساس « الجنس » والخصائص العنصرية ، مسألة اصبح بطلانها من بدهيات العلم المعاصر ، فليست بنا حاجة الى الوقوف عندها . وفي المراجع العلمية المختصة تفاصيل وافية تدحضها . ولعل اقرب تناول للقارئ في هذا الموضوع ان يرجع الى كتاب « المشكلة العنصرية في الاسلام » (٤) الصادر حديثا بالعربية . ففي الكتاب تلخيص للحقائق التي توصل اليها علماء الانثروبولوجيا وعلماء الاجتماع وعلماء النفس المحدثون ، حتى البرجوازيون منهم ، في دحض كل نظريات « الجنس » العنصرية من الاساس . ولكن لا بد من الحذر هنا . فان اضطرار هؤلاء العلماء البرجوازيين لنقض ايديهم من النظريات العنصرية بفضل ما كشفتها حقائق العلم المعاصر ، لا يعني نفص ايديهم من الابعاد الاجتماعية لتلك النظريات في مجال الصراع الطبقي من

(١) راجع : Emil Brehier , Histoire de philosophie , Tome premier , P. 610.

(٢) راجع سانتالان David de Santilland (١٨٤٥ - ١٩٢١) حين سنة

١٩١٠ استادا لتاريخ الفلسفة في الجامعة المصرية ، ثم عمل استادا للتاريخ الاسلامي وتاريخ الجماعات الدينية الاسلامية في روما .

(٣) راجع « تراث الاسلام » تاليف جمهرة من المشرقين ، ترجمة توفيق الطويل ، لجنة

الجامعيين لنشر العلم ، القاهرة ١٩٢٦ ، ص ١٠ - ١١

(٤) عبد الحميد المبادي : المشكلة العنصرية في الاسلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٩ ،

ص ٥٠ - ٥١ . انظر ايضا : « الفلسفة في الشرق » تاليف العالم الفرنسي - بول ماسون -

اورسيل ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار المعارف بمصر ١٩٢٧ ، ص ١٦ ، ص ١٩ - ٢٠ .

وليرها من صفحات الكتاب .

والشعور (١) . ولكن الفلسفة - عند هيجل - أعلى من الدين ، لأنها تدرك « الروح المطلقة » بشكل أكثر شبيهاً « بالروح » . أما العناصر الفلسفية الكائنة في الدين ، فيرى أنها لا تدخل في الفلسفة ، لأنها - كما يقول - تأخذ بوجهة النظر التي تهتم بالفلسفة ، لا بالعناصر الفلسفية بصورة مطلقة ، ولا بالأفكار الكائنة المستترة في الأساطير . من هنا كان يقول هيجل بوجود شطب الفلسفة الشرقية من تاريخ الفلسفة ، لأنها وإن كانت - أي الفلسفة الشرقية - تستعمل على بعض الأفكار العميقة ، هي تستعمل على هذه الأفكار بشكلها المستتر . وقد بقي مصرا على هذا الموقف من الفلسفة الشرقية ، إذ قال مرة ثانية : « لا بد من شطب الفكر الشرقي من تاريخ الفلسفة » . ولكنني سأقدم ببعض الملاحظات عنه . ففي السابق كنت ألزم الصمت تجاهه إطلاقاً . وفي الفترة الأخيرة فقط اتبعت لنا مجال الحكم عليه (أي على الفكر الشرقي) .

نقول : لا بد أن تأخذ بالحسبان هذا الأساس لحكم هيجل على الفلسفة الشرقية . ولكن هناك أمراً آخر يجب أن نراه قائماً في أساس هذا الحكم . قد يبدو أن وراء ذلك نقصاً في اطلاع هيجل على الأصول والمصادر الحقيقية للفلسفة الشرقية . إذا كان هذا النقص كاننا بالفعل فليس هيجل معذوراً أن يسمح به لنفسه . ففي الربع الأول من القرن التاسع عشر ، حين كان يلقي محاضراته في تاريخ الفلسفة ، كانت المعطيات المتوفرة في أوروبا عن الثقافات الشرقية ، بما فيها من فلسفات ، كافية للحكم الصحيح بشأن هذه الفلسفات ، ولتكوين الفكرة السليمة عن تطور الفلسفة في الشرق . هذا يعني أن الأمر لا يكمن في قلة المصادر أو نقص المعرفة بها ، بل يكمن في منهج هيجل الفلسفي وفي أسلوب البحث عنده . على أن فهمه للفلسفة ، بمعناها الضارم ، كان متأثراً بالمواقف الفلسفية التي سادت أوروبا في عهده ، وهي مواقف الفلاسفة البرجوازيين في أوروبا الغربية من مسألة طرق التفكير في بلدان الشرق وبلدان الغرب . فإن الأدبيات البرجوازية ، خلال كثير من العقود ، كانت تسودها الموضوعات القائلة بالتناقض بين طرق التفكير عند الإنسان الشرقي وطرق التفكير عند الإنسان الغربي . وبناء على هذه الموضوعات قالوا بأن طريقة تفكير الشعوب الشرقية تتميز بكونها غير عقلانية ، تركيبية ، استطيقية (حسية) ، وأن طريقة تفكير الشعوب الغربية عقلانية ، تحليلية . ومن الطبيعي أن يميزوا - بهذا المقياس نفسه - النتائج الفكرية لكل من الطريقتين بالنسبة

(١) يرى هيجل أن الدين يستخدم الفن كشكل من أشكال « الروح المطلقة » ، وأن الدين والفن يتعاملان بوساطة التصورات الحسية . وهنا نشير إلى ما هو معروف من أن للمعرفة مرحلتين : الحسية ، والعقلانية . الأولى تتسلسل هكذا : الإحساسات ، الإدراكات ، فالتصورات . والثانية تتسلسل هكذا : المفاهيم ، فالأحكام ، فالاستنتاجات .

لنتائج الأخرى ، ومن الطبيعي أيضاً أن تنال الفلسفة نصيبها من هذا التمييز . بهذا الاتجاه ذهب العالم الاجتماعي الأمريكي « نور تراب » في كتابه « لقاء الشرق والغرب » ، والكاتب الألماني W. Haas بالانكليزية ، وغيرهما كثيرون .

إن مشكلة انصار مركزية أوروبا في الفلسفة ، هي أنهم - أولاً - فرضوا صفة التناقض على مسألة الصلة بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية . وثانياً ، أهملوا طابع الوحدة في طرق التفكير البشري ، وأضفوا الطابع المطلق على الفوارق الكائنة بينها فعلاً ، كما سنوضح ذلك . فهل كانت الجذور المعرفية وحدها أساساً « لنظرية » المركزية هذه ، أي ما يتعلق بالطابع المعقد والمتناقض للمعرفة ، أم يكمن وراءها أيضاً مستند إيديولوجي . الواقع أن الجذور المعرفية وحدها لا تقدم التفسير الواقعي الكامل لهذا الاتجاه . فإن « نظرية المركزية » تستند كذلك - بدرجة أولى - إلى جذور طبقية ، أي إلى أساس إيديولوجي . ذلك بأن الرأسمالية في ظروف تطورها إلى إمبريالية ، كانت بها حاجة إلى « تبرير » فكري وإيديولوجي لسيطرتها في آسيا وأفريقيا أكثر من حاجتها إلى « التبرير » السياسي . ففي تلك الظروف كانت الموضوعات البرجوازية القائلة بطابع اللاعقلانية والحداثة والدينية للثقافة الشرقية ، بوجه عام ، تؤدي وظائف سياسية معينة . ومن الطبيعي أن الأوروبي « العقلاني » قد حصل على « التبرير » لسيطرته على الآسيوي « اللاعقلاني » . وأما الآن ، فالبرغم من أن الفلاسفة البرجوازيين أمثال « نور تراب » يظلون متمسكين « بنظرية مركزية » أوروبا ، ينبغي على انصار هذه « النظرية » أن يبحثوا عن حجج جديدة للدفاع عنها ، لأن « نظريتهم » هذه بشكلها الكلاسيكي لا تستطيع في الظروف الجديدة تبرير نفسها أمام « البراقعات » . على أن ظروفنا سابقة قد أحدثت بعض التعديل في « النظرية » إذ برزت مقاييس جديدة في مسألة مركزية الفلسفة . فإنه حين كان يصعب انضمام أميركا إلى أوروبا ، وحين كان هناك ميل إلى ضم أميركا إلى دائرة مركزية للفلسفة ، ولا تستطيع الأفراد بدائرة مركزية تحتويها وحدها ، برزت فكرة « المركزية الغربية » بـ « بدل « المركزية الأوروبية » في الفلسفة لكي تشمل الدائرة كلا من أوروبا وأميركا .

ولكن ، في ظروف النهوض الشامل للحركات القومية التحريرية في آسيا وأفريقيا ، كان من الطبيعي أن تبرز ظاهرة جديدة تعارض « المركزية الغربية » بمركزية مقابلة لها باسم « المركزية الشرقية » ، أو « مركزية آسيا وأفريقية » . إن لهذه الظاهرة الجديدة المعارضة أيضاً جذورها المعرفية وجذورها الاجتماعية . أما المعرفية فهي شبيهة بتلك التي خرجت منها « المركزية الغربية » وأما الاجتماعية فمرجمها إلى عملية نهوض شعوب آسيا وأفريقية التي كانت في العصور القديمة مراكز لنشوء الحضارة البشرية . ولكن ، ينبغي ملاحظة

ان الناس الذين يمثلون هذا الميل الى مركزية القارتين ، ليسوا - بالطبع - ممثلي الطبقة العاملة ، بل هم من ممثلي البرجوازية والبرجوازية الصغيرة وطبقة الاقطاعيين وكبار الملاكين . ان ما تتجلى به نظرية مركزية آسية وافريقية هو - بالاكثر - المبالغة بدور ثقافة الشرق وفلسفته في تطور الفلسفة الاوروبية ، حتى في تطور الماركسية منها ، كما تتجلى هذه النظرية باضفاء الطابع المطلق على العناصر الدينية والصوفية في الثقافات الوطنية لبلدان الشرق وافريقية . وقد ذكرنا سابقا مثالا على ذلك من تقرير شريف الباكستاني (- ١٩٥١) الى المؤتمر العالمي الثاني عشر للفلسفة (١) . ونذكر الان مثالا اخر من افكار الشاعر الفيلسوف « ليوبولد سنغور » رئيس الدولة السنغالية الحاضر . فقد ورد في تفسير سنغور لمفهوم « الزنجية » عنده ، انها - اي « الزنجية » او « الزنوجة » - عبارة عن المجموعة الكلية لقيم الحضارة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تميز الشعوب السوداء ، او العالم الزنجي الافريقي . ويقول ان هذه القيم كلها خلقت - اساسا - بالمفعل الحتمي ، لانه العقل الذي يدخل الصراع ويعبر عن نفسه من خلال العواطف وبطريقة التخلي عن نفسه بطريقة اندماج الذات بالموضوع ، وبطريق الاساطير التي هي النماذج الاولى للروح الجماعية .. واخيرا ، بالاضافة الى كل ذلك : بطريق الايقاعية البدائية المنسجمة مع ايقاعية الكون ، او - بعبارة ثانية : الشعور بالصلة مع الطبيعة ، وموهبة خلق الاساطير والايقاع . ها هي ذي - يقول سنغور - العناصر الجوهرية للفلسفة الزنجية التي بإمكانكم ان تجدوا اثرها في كل عمل وكل نشاط للانسان الاسود (٢) .

بعد ان نقرأ هذا الكلام ، ينطرح لدينا سؤال : ما تقدير سنغور للفلسفات العقلانية التي تختلف عن الفلسفة الزنجية انطلاقا من تعريفه المذكور لهذه الفلسفة الاخيرة ؟ يقول سنغور بهذا الصدد : « ان حضارة العقل التحليلي تبرز قادرة على خلق عالم الآلات المحرومة دفء الانسان » او - كما يقول - ان الفلسفة الزنجية عبارة عن الفلسفة الانسانية ، اما الفلسفات الاوروبية فهي ليست شيئا سوى كونها معادية للانسانية . ثم يضع سنغور الماركسية قمة للعقلانية الاوروبية (٣) . يعلق احد الفلاسفة السوفييتيين (٤) على هذا الكلام قائلا : ان خطر هذه الافكار كونها تتخذ عندهم منزلة القانون . فاذا اتخذت هذه المنزلة المطلقة ، كما يتضح من كلام سنغور ، فان الخطر الذي يشير اليه التعليق

(١) ص ٤ من هذه المقدمة .

(٢) عن كتاب « الزنجية » لسنغور ، مترجمة من الروسية .

(٣) المصدر السابق .

(٤) ادوار بتالوف : محاضراته في الفلسفة بمعهد العلوم الاجتماعية ، موسكو ١٩٧٠ .

وارد بالفعل ، وهو خطر قيام موقف عنصري لمحاربة موقف عنصري مقابل له . وبذلك يصبح من العسير ان نأخذ بتفسير جان بول سارتر في تقديمه لمنتخب الشعر الافريقي الذي اصدره سنغور نفسه عام ١٩٤٨ . ان سارتر يعترف ان « الزنوجة عنصرية » ولكنه يصفها بأنها « معادية لعنصرية » ، لانها في رايه « تمثل لحظة النفي ورد فعل مركب Synthese التفوق والامتياز الابيض » وانها القضية - ضد Antilhèse - في تسلسل جدلي يؤدي الى مركب نهائي يتمخض بدوره عن انسانية عامة خالية من العنصرية (١) . ان العنصرية لا تكون ولن تكون الا عنصرية ، ومن الخيال الشعري ان نتصور معادلة من هذا النوع تتمخض عن انسانية خالية من العنصرية ، وكلام سنغور في مفهوم « الزنوجة » وفي الموقف من الفلسفات الاوروبية بوجه مطلق ، يؤيد ذلك .

والواقع ان ظهور نظرية مركزية آسية وافريقية ، في الظروف العالمية المعاصرة ، اي ظروف حركة التحرر الوطني والحركة العمالية في البلدان الرأسمالية ، لا يساعد اطلاقا على تلاحم الحركة الثورية العالمية . ان الخطأ المبدي في اسلوب البحث هذا (مركزية الفلسفة) يكمن في عدم القدرة على اكتشاف الصلة المتبادلة في ما بين الفلسفة الوطنية والفلسفة العالمية .

ان الرد على نظرية المركزية الاوروبية او الغربية للفلسفة ، التي روجت لها الحركة الاستشراقية الغربية ، وعلى نقيضتها « المركزية الشرقية » او (الاسيو - افريقية) هو ان البشرية ، سواء اكانت في الشرق ام في الغرب ، موحدة بوحدة وجودها الذي تفعل فيه القوانين الموضوعية الواحدة . وهذه الوحدة تظهر في وحدة ظروف صيرورة الانسان والمحافظة على وجوده . وقبل هذه وتلك : وحدة المهادت والظروف الاساسية لنشاط الانسان العملي . ان وحدة الوجود المادي للبشرية ، هي التي تحدد - بدورها - الوحدة المبدئية لوجودها الفكري او الروحي ، اي وحدة طرق التفكير ونتاجه . لذا لا يمكن ان نوافق على القول بان التفكير الغربي هو فلسفي اكثر من التفكير الشرقي ، او بالعكس . فانه من الواضح ان تفكير شعوب الشرق وتفكير شعوب الغرب يلتقيان في وحدة عامة لطريقة التفكير ، وان هذه الوحدة تتجلى في عمدة مظاهر . منها مثلا : ان التفكير البشري ، شرقيا كان ام غربيا ، هو عنصر من عناصر الوعي الذي هو عبارة عن النتاج التاريخي لتطور المادة . وان التفكير - كذلك - شرقيا كان ام غربيا ، هو انعكاس للوجود ، وانه - في الشرق كما في الغرب - ينظم من عناصر متماثلة . ان كل هذه الحقائق الواقعية تخلق

(١) نقلا عن علي شلش : العنصرية واثرها في الادب الافريقي - مجلة « الفكر المعاصر »

المصرية ، العدد ٧٤ ، ابريل ١٩٧١ .

امكان عقد صلات التفاهم والتفاعل بين شعوب الشرق وشعوب الغرب وبين ثقافات كل منها .

ولكن المسألة جانباً آخر هو فني أساسها أيضاً : ان وحدة التفكير البشري على النحو المتقدم ، لا يعني ان طريقة التفكير واحدة كلياً ، ومنسجمة انسجاماً كاملاً . بل ينبغي ان ننظر في مسألة طرق التفكير على نحو ما ننظر في مسألة وحدة الأضداد والتناقض بينها ، أي انه مع وجود الوحدة توجد الفوارق . ولكن علينا ان نتحدث هنا عن الخصائص المميزة لكل طريقة من طرق التفكير ، لا عن الفوارق نفسها . ان هذه الخصائص تظهر ، قبل كل شيء ، في خاصة العلاقة بين العناصر المتماثلة في تركيب التفكير . وفي هذا المجال يتجلى **ديالكتيك العلاقة بين العام والخاص** . بمعنى ان كل طريقته للتفكير هي فريدة من نوعها (خاصة) ، وهي في الوقت نفسه عامة . من هنا لا بد من ايضاح مفهومنا عما سميناه ، منذ قليل ، الفلسفة العالمية :

حين نقول « الفلسفة العالمية » لا نعني النظر اليها في كل مرحلة من تطورها التاريخي بوصف كونها مجموعة بسيطة للفلسفات الوطنية او الاقليمية ، بالرغم من انها تتكون - طبعا - من منجزات هذه الفلسفات ذاتها . بل الواقع ان الفلسفة العالمية لم تكن في اية مرحلة سابقة ، وليست هي في المرحلة الحاضرة ، فلسفة للعالم اجمع . فانه بسبب من التفاوت في التطور التاريخي للبشرية ، الذي ينمكس تفاوتها فني تطورها الثقافي ، كانت تظهر في كل مرحلة مجموعة معينة من البلدان تؤدي دوراً رئيساً في تطور الفكر البشري في هذه المرحلة بعينها . والفلسفة في هذه البلدان كانها تستخلص في نفسها كل تطور الفكر الفلسفي في تلك المرحلة . لذلك نقول انه بالرغم من كون الفلسفة بالذات لم تكن فلسفة العالم بأسره ، كانت تظهر كفلسفة عالمية . . ولعل انظر فصد هذا المعنى حين قال انه « في العصور الحديثة مثلاً كانت فرنسا والمانيا ، وقبلهما بريطانيا ، تلعب دور « الكمان الاول » في اركترا تطور الفلسفة العالمية » . ولكن النظر الدقيق السى مجرى التطور التاريخي للمجتمع يكشف لنا انه كلما أصبح العالم أكثر وحدة اقتصادياً . نشط واتسع التشابك والتفاعل بين الحضارات . لذا يمكن ان نستنتج اننا الان في الطريق نحو الالتقاء بين الفلسفة العالمية وفلسفة العالم بأكليته . ولكن حين ننظر في تاريخ الفلسفات الوطنية والاقليمية ، رغم ارتباطها الوثيق بتاريخ الفلسفة العالمية ، نرى انه ليس من الصحيح الموافقة على **قوبان** الاولى بالثانية . لان التركيز على الجوانب والعناصر التي اسهمت بها الفلسفات والثقافات

الوطنية او الاقليمية في تطور الفلسفة والثقافة العالمية ، دون الجوانب والعناصر الخاصة بها ، قد يؤدي الى استسهال تشويه تاريخ الفلسفة والثقافة الوطنية هذه . بسبب من ان هناك عناصر في كل فلسفة وطنية لا اهمية لها بالنسبة للفلسفة العالمية في حين تكون هي نفسها ذات اهمية بالغة بالنسبة للفلسفة الوطنية التي تنتسب اليها . من هنا يبرز الخطأ في اهمال النظر الى كل عناصر الفلسفة الوطنية بتركيبها الكامل ، والاقتصار على رؤية العناصر ذات الاهمية بالنسبة للفلسفة العالمية . وهذا الخطأ هو ما وقع فيه كثير من المستشرقين في دراساتهم عن التراث الفلسفي العربي - الاسلامي .

بقيت نقطة اخيرة تتعلق بنقدنا هذا الاتجاه الثاني في الدراسات الاستشراقية ، هي انهم يتكلمون على الفلسفة الشرقية دون تحديد او تعيين . وهذا يوحي بانه توجد فلسفة شرقية واحدة ذات خصائص او صفات متماثلة . ان ذلك غير صحيح . بل الصحيح والدقيق ان هناك فلسفات شرقية متعددة ، لكل منها طابعها التاريخي المتميز . وبكفي دليلاً على ذلك ان الباحثين الاوروبيين عالجوا الفلسفات الشرقية المختلفة كلا على انفراد . هناك فلسفة صينية كفلسفة كونفوشيوس ، تختلف عن فلسفة الهند متمثلة بتعاليم بوذا مثلاً ، وهناك الفلسفة المزدكية والزرادشتية في فارس الخ . . وانه لطبيعي ان لا يكون بين هذه الفلسفات تماثل ، ما دام هناك تفاوت او اختلاف في التطور التاريخي لكل من المجتمعات الشرقية التي انتجت هذه الفلسفات ، وذلك هو شأن الفلسفة العربية - الاسلامية بالنسبة للواقع الاجتماعي والخصائص التاريخية التي جاءت هذه الفلسفة تعبيراً عنها بطريقتها الخاصة .

□ هناك ظاهرة اخرى تتصل بالمباحث الغربية حول الفلسفة والثقافة الشرقيتين نرى من مكملات بحثنا هنا ان نقف عندها وقفة جديدة . فقد كان ملحوظاً ، في نحو منتصف القرن العشرين ، وفي ظل أزمة الفلسفة البرجوازية الغربية ، او أزمة الثقافة الغربية بوجه عام ، ان لدى الممثلين الفكريين لهذه البرجوازية محاولات للتغلب على تلك الأزمة باقتراح اللجوء الى الشرق ، لايجاد قيم في الفلسفة والثقافة الشرقيتين تصلح طريقاً لايقاد الفلسفة البرجوازية من ازمتها . لقد اخذوا يمهّدون لهذه « العملية » بالقول انهم كانوا - قبلاً - يملكون ويتجاهلون الفلسفة الشرقية ، مع ان لدى الشرقيين فلسفة عظيمة ، وان عليهم الان ان يدرسوها ويجمعوا المواد اللازمة عنها لاضافة حاصل ذلك الى فلسفتهم ، فتتبلور هناك فلسفة قوية قادرة على **مواجهة الازمات** . ان بدور هذه الظاهرة ترجع الى ما قبل منتصف القرن العشرين . والملاحظ ان ظهور هذه البدور مرتبط بمراحل أزمة الفلسفة البرجوازية وتطورها . فلننظر الى دلالات « الاحداث » المتعاقبة الالية :

— بعد الحرب العالمية الاولى مباشرة قام عدد من الفلاسفة البرجوازيين بزيارات الى بلدان الشرق .

— ١٩٢١ صدر كتاب جون ديوي «رسائل من الصين واليابان» ومجموعة كتب من هذا النوع لفلاسفة غربيين آخرين .

— ١٩٢٢ صدر كتاب برتراند رسل عن « مشاكل الصين » بعد زيارتها .

— في هذه المؤلفات وامثالها يؤكد المؤلفون فكرة مشتركة تقول بان قيم الشرق وحدها قادرة على مساعدة الغرب في التغلب على ازمته الفلسفية (برغسون ، راسل ، ديوي ، ريكن ، بتروخ الخ ...) .

— اما بعد الحرب العالمية الثانية ، فقد وضعت المسألة بشكل اكثر حدة : مؤتمرات فلسفية دولية في جزر الهاواي وهونولولو ، يشترك فيها بنشاط معظم الفلاسفة المثاليين المعاصرين ، اما بحضورهم او بارسال بحوثهم وتقاريرهم اليها (ديوي يشترك فيها دائما ، سدني هوك وهو من اكبر الفلاسفة المثاليين الامريكان واشدهم رجعية ، رادكريشنان وراجو من فلاسفة الهند ، سوز — ازكي من فلاسفة اليابان ، شريف من الباكستان ، شارل مالك من لبنان) .

— يناقش هؤلاء الفلاسفة ، في اكثر من مؤتمر ، مسألة اندماج فلسفة الشرق وفلسفة الغرب بكل تفاصيلها ، ويقترحون على الماركسيين انهم اذا ارادوا تطوير نظريتهم (الماركسية) ، فعليهم ان يلجأوا الى الشرق ايضا ويجمعوا تعاليم من القيم الشرقية .

— والملاحظ خلال هذه الظاهرة ان مفكري البرجوازية الصغيرة في آسية وافريقية ، هم الاشد اصرارا على اندماج الماركسية والفلسفة الشرقية . لماذا ؟ هناك سببان متناقضان يتلاقيان دياكتيكيا : انهم — **اولا** — يجدون في الماركسية مجموعة من العناصر الجذابة ، وانهم ، **ثانيا** — كسائر فصائل البرجوازية الصغيرة في العالم — يخافون الماركسية الحقيقية . لذلك يقترحون ما يسمى بـ « **الماركسية — الشرقية** » . على كل حال ، هذا الاقتراح يطرح امامنا بعض الاسئلة :

١ — هل لفلسفة بلدان الشرق ، التقليدية والمعاصرة ، ان تدخل مجال التفاعل النشط مع الفلسفة البرجوازية العالمية المعاصرة ، وان تؤثر عليها التأثير المثمر ؟ .

٢ — هل ينتظر لهذا التأثير ان يؤدي حتما الى نشوء فلسفة شرفية — غربية (مندمجة) ؟ .

٣ — هل للفلسفة الشرقية ان تمارس تأثيرها على الماركسية ؟ . وهل سيحصل هذا التأثير بصيغة اندماجية ؟ .

يمكن تصور الاجابة عن هذه الاسئلة على النحو الاتي (حسب ترتيب الاسئلة) :

— حتى في ظل الرأسمالية تتكون المجهودات لتوحيد العالم . فالمواصلات المعاصرة تجعل العالم صغيرا ، وهي ، عمليا ، تقضي على مفهوم « الريف » العالمي . اما في ظل تطور العلاقات الشيوعية ، فان عملية التوحيد هذه تصبح اكثر سرعة . وطبيعي ان يكون توحيد الثقافة في هذه الظروف واسعا وعميقا ، فتتقارب ثقافات الشعوب والقارات ، وتصبح مهمة التعاون والتفاعل الثقافي مهمة ملحة اكثر فاكثرا ، ولا سيما النتاج الفكري والفلسفي . هذه العملية تتسارع مع تسارع عملية تطوير العلاقات الاجتماعية في البلدان المتخلفة .

— من الطبيعي انه مع ازدياد سرعة التطور في هذه البلدان ومع اجراء التحولات الاجتماعية العميقة فيها ، تجري تحولات معينة في التطور الثقافي ، وتولد الفلسفة المعاصرة لهذه البلدان حاملة — دون شك — طابعا طبقيًا . وحين تطرح هذه الفلسفة مسائل ليست محلية صرفا ، بل عامة شاملة ، لا بد ان تمارس تأثيرها على الفلسفة الغربية . وهذا ما نرى له مظاهره اليوم . ففي السنوات الـ ١٥ — ٢٠ الاخيرة صدرت مئات البحوث في اوربية الغربية وامريكا عن الفلسفة الشرقية . ولا بد ان تصبح بعض افكار هذه الفلسفة شعبية حتى على التفكير العادي . اما ان يؤدي ذلك الى **الاندماج** فهذا امر غير ممكن ، لانه غير واقعي . لقد حاول ذلك الفلاسفة المثاليون : عام ١٩٤٩ انعقد المؤتمر الثاني لفلاسفة الشرق والغرب في هونولولو ، وكان هناك من يتوقع اتفاقا بينهم على صيغة اندماج ما ، على اساس اختيار عناصر معينة من هنا وهناك فتكون منها فلسفة شرقية — غربية موحدة (اسيرانوفسكية) . ولكن توقع هذا الاتفاق المصطنع كان وهما مثاليا . ذلك لان الفلسفة تحتاج تطور تاريخي للمجتمعات البشرية ، وقد تجاهل انصار الاندماج هذه الحقيقة ، كما تجاهلوا الطابع الطبقي للفلسفة . ومن جهة ثانية ، تجاهلوا ان تأثير الفلسفة الشرقية على الفلسفة الغربية ، ليس يجري الا بعملية تاريخية طبيعية يوجهها مجرى التطور التاريخي لبلدان الشرق بحد ذاتها . وهذه العملية لا يمكن — طبعا — ان تسرع او تبطأ الا تبعا للنشاط الاجتماعي الواعي ، اي انها لا يمكن ان تحدث بطريقة تحويل خارجي مفتعل ، لان العملية التاريخية الطبيعية لا تحدث بارادة مجموعة من الفلاسفة . ولذلك لن تاتي محاولات انصار الاندماج الاتفاقي

الانعاشي بغير فلسفة انتقائية تقلب عليها العناصر التقليدية للفلسفات المخيلة.

— اما الحديث عن الاندماج بين الفلسفة الماركسية والفلسفة الشرقية ، فهذا اكثر بعدا عن الواقع . ذلك لان الماركسية نفسها لا تحتاج الى مثل هذا الاندماج المصطنع . فهي ، لكي تنتشر في بلدان جديدة ولكي تكون صالحة ومفيدة وقابلة للتطبيق العملي في بلدان الشرق ، تحتاج — قبل كل شيء — الى تحديد دقيق للظروف المموسة في كل بلد بمفرده ، اكثر مما تحتاج الى اندماجها بفلسفات هذه البلدان . ولكن ، ليس يعني ذلك ان لا تتطور الماركسية باتجاه الاستفادة من عناصر ثقافات الشرق . بل ذلك يعني انه في سير تحديد الماركسية بالقياس الى الظروف المموسة لكل بلد ، سوف تتطور بالاستفادة من هذه العناصر . مثلا : هناك موضوعة ماركسية معروفة بشأن التشكيلات الاجتماعية — الاقتصادية التاريخية . اذا حاولنا تطبيق هذه الموضوعة على تطور بلدان الشرق عند تطيل مجرى تاريخها ، فلابد ان نجد في هذا التاريخ ظاهرات جديدة ، كظاهرة اسلوب الانتاج الاسيوي . ان المزيد من الدراسات في هذا الموضوع ، لابد ان يؤثر في تطوير التعليم الماركسي — اللينيني بشأن التشكيلات الاجتماعية — الاقتصادية . فما الذي تتطلبه دراسة المجتمعات الاسيوية من زاوية هذا التعليم ؟ . تتطلب : بالدرجة الاولى ، ان تنطلق من صعيد النشاط العملي الاجتماعي لبلدان آسية . فهذه هي الطريقة الاساس لحل المشكلة . ولكن ، على اي حال . يمكننا الان الركوز الى الاستنتاج الاتي : ان الفلسفة الماركسية ليست عقيدة جامدة ، بل مرشدة للعمل . فكل تعليم ماركسي — بناء على ذلك — قابل للتطور . وثقافات بلدان الشرق وفلسفاتها ، هي من المصادر لتحقيق مثل هذا التطور بالتطبيق على العلاقات الاجتماعية التي يمكن ان تضيف الى الماركسية صيغا جديدة تزيدها غنى وخصبا . ان دراسة تراث الشرق الفكري ، ومنه التراث العربي — الاسلامي ، بالارتباط مع قاعدته الاجتماعية — الاقتصادية ، وفق منهج البحث الماركسي ، هي شكل من اشكال هذا التطبيق .

ثالثا — هذا هو الاتجاه الثالث للدراسات الاشراقية العربية في موضوع التراث . وهو الاتجاه الذي يقصر عنايته على الجوانب الاكثر محافظة ورجعية واغراقا في الفيببيات وفي عالم المطلق ، مع طمس الجوانب ذات النزعات المادية ، او اخفاء الابعاد الاجتماعية الكامنة حتى في الاشكال الفيببية كاثار التصوف الفلسفي عند امثال الحلاج والسهورودي الشهيد . بل لقد حاول الكثير من هؤلاء المستشرقين توجيه المنظومات الفلسفية لامثال الفارابي وابن سينا وابن رشد توجيهها بصرفها عن ابعادها المادية ويفرغها من هذه

الابعاد لتصبح منظومات صوفية او اشراقية او دينية محضا (١) :
□ مثال ذلك ما نجده عند كارادي في Carra de Vaux (٢) بشأن الاصطلاحات الصوفية في مؤلفات الفارابي ، محاولة منه لاثبات ان هذه الاصطلاحات تشكل ظاهرة تسود فلسفة الفارابي . ذلك بقصد استخدام هذه « الظاهرة » لصرف تلك الاصطلاحات عن مضامينها الفلسفية العقلانية ، تشكيكا بانسجام الفارابي مع الاتجاه العقلاني الذي تكشف الدراسة المنهجية العلمية انه هو الطابع المحدد لمجمل الفلسفة الفارابية ، سواء في مجال نظرية المعرفة ام فلسفة الوجود ام الفلسفة الاجتماعية . وقد نحى ماسينيون هذا النحى ، اذ عدّ الكندي والفارابي وابن سينا وسائر الفلاسفة الاسلاميين في عداد المتصوفة (٣) . ونجد النحى نفسه عند جيلسون . فهو يعدّ ابن سينا مؤسسا لنظرية الاشراق (٤) . ووجه المستشرق الدانمركي « مهران » عناية خاصة الى « مؤلفات ابن سينا الصوفية وقام بنشرها وترجمتها » (٥) .

□ في هذا السياق نذكر تلك المشكلة التي اثارها جمهور من هؤلاء المستشرقين ، فشغلوا بها صفحات بالغة الكثرة ، بشأن صوفية ابن سينا الاشراقية . المشكلة باساسها عبارة عابرة وردت في مسهل مقدمة ابن طفيل الاندلسي لقصته الفلسفية الشهيرة « حي بن يقظان » . اذ افتتح ابن طفيل مقدمته هكذا : « سألني — ايها الاخ الكريم الصفي — (. . .) ان ابث اليك ما امكنتني بثه من اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا » . ثم نقل ابن طفيل ، في مكان اخر من المقدمة ، كلاما لابن سينا قاله في مقدمة كتابه « الشفاء » يتلخص بان « الشفاء » هذا كتيب وفقا لمذهب المشائين ، اما رايه الحق هو — اي ابن سينا — فينبغي ان يؤخذ من كتابه الآخر « الفلسفة المشرقية » . كلمة « المشرقية »

(١) لا ننكر ان الفلسفة العربية — الاسلامية كانت ذات اشكال دينية . فالواقع انها كثيرها من فلسفات القرون الوسطى قد اربطت بالتاريخ الديني . ولكن هذه اليزة الواقعية لا تغني النزعات المادية . وقد استطاع فلاسفة القرون الوسطى ان يبرزوا ميولهم الفلسفية المادية من خلال الاشكال الدينية بوضوح حينما (ابن سينا مثلا) بالرمز او المداورة حينما اخر .
(٢) راجع السيد حسين نصر : ثلاثة حكماء مسلمين ، دار النشر للنشر ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٢٠ ، ص ١٦٩ (الهامش رقم ٢٢) .

(٣) ماسينيون : مقدمته لجموعة نصوص غير منشورة من تاريخ التصوف ، ترجمها للفرنسية ونشرها ، باريس ١٩٢٩ .

(٤) جيلسون Gilson : مقال له بعنوان « المصادر اليونانية العربية لاهم مدرسة الاوغسطينية المسيحية » (نسبة الى ابن سينا) في مجلة محفوظات التاريخ العقائدي والادبي للقرون الوسطى (بالفرنسية) ١٩٢٩ - ١٩٣٠ .

(٥) مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤ .

□ وفي مجال العطف الحار من المشرقيين الغربيين على التيارات التصوفية في تراثنا، تبرز أماننا ظاهرة استشراقية تبدو - أول وهلة - مفارقة من أعجب المفارقات. فقد سبق أن رأينا إحدى الظواهر الاستشراقية التي تضع حاجزا طبيعيا أو عنصريا بين التفكير الشرقي والتفكير الغربي وتقيم النظريات المخالفة للعلم في سبيل دعم هذا الحاجز وترسيخه وتأبيده (نظرية الجنس، ونظرية مركزية الفلسفة). ونحن الآن أمام ظاهرة أخرى تختلف عن تلك كاختلاف النقيض والنقيض. فهذا واحد من أولئك المشرقيين يعالج التراث «التصوفي الإسلامي» على أساس أنه «جسر بين الفكر الديني الشرقي والغربي» (١). أنه يصف الصوفية الإسلامية بأنهم يتكلمون بلغة الصوفية العالمية، ويضع لآليات هذه الصفة «العالمية» مقارنات عدة (اليهودية، والمسيحية والفنوصية، والافلاطونية المحدثة من الغرب، والتعاليم الهندية والبوذية والفارسية من الشرق)، ويحاول إيجاد أشكال من التشابه بين آيات قرآنية يؤولها تأويلات صوفية وبين كلمات بعض المتصوفة من الشرق والغرب. وبعد أن يتصور حيرة العلماء في مرجع هذا التشابه «بين تقاليد الصوفية والتصوف الغربيين من جهة، والفكر الشرقي من جهة أخرى»، يجد تفسيراً للتشابه لدى بعض الصوفية الذين كانوا علماء كالغزالي، وكانت لبعضهم رحلات واسعة اتصلوا خلالها «بمفكرين ذوي تقاليد ومناخات أخرى». ولكنه يجد أن هذا التفسير لا ينطبق على «التشابهات المحوطة بين تجارب الصوفية وتجارب القديسين المسيحيين الذين كان يفصل بينهم الزمان والمكان»، ولذا يلجأ إلى الحل الغيبي المحض. ففي رايه أنه إذا كان في الصوفية ما يمكن تعلمه بالدراسة، فإن «ما تبقى لا يمكن تعلمه بالدراسة أو بالكلام»، مستندا إلى باحث غربي آخر «في التصوف» (هنري هيل)، وإلى الصوفي الإسلامي أبي طالب المكي (١٩٩٦ هـ) القائل أن رجل المعرفة الروحية لا يحتاج إلى كتاب، فهو يتعلم ما يعرفه من سيده (الله) الذي يعلمه القراءة في كتاب الحياة. ثم مستندا إلى فكرة «كارل يونغ» عن «اللاوعي الجماعي»، وإلى فكرة «أمرسن» عن «الذهن المشترك بين الناس جميعا». وينتهي من كل ذلك إلى «أن التعرف إلى التصوف، سواء كان مسيحيا أم هنديا، يمكننا من أن نرى أن تماثل ممارسة تعاليمهم والحقيقة الأساسية لهذه التعاليم، يعزّز فكرة

(١) هو جوزيف باليتيلا J. Palitella. استاذ في الفلسفة ومعلم للكتاب المقدس في جامعة «كنت» الحكومية في ولاية أوهايو: عالج الموضوع في كلمة القاها في الاجتماع السنوي لجمعية أوهايو الفلسفية (٨ أبريل ١٩٩٢). نشرت الكلمة في مجلة «العالم الإسلامي» (The Muslim World) - المجلد ٢٢ رقم ١، يناير ١٩٩٢، ص ٥٥.

في هذين الموضعين من مقدمة ابن طفيل. منسوبة إلى ابن سينا، هي التي انارت المشكلة لدى المشرقيين. أما المشكلة نفسها فهي: كيف يقرأون كلمة «المشرقية»، بضم الميم، أم بفتحها؟ و«العقدة» هنا أن كتاب ابن سينا الموسوم بهذا الاسم (الحكمة المشرقية أو الفلسفة المشرقية) لم يصل إلى أحد منهم. والمسألة في غاية الأهمية عندهم، لأن الفرق بين «الضمّة» و«الفتحة» هو الفرق بين مضمونين مختلفين جدا لكلمة «المشرقية». فهي - على الضم - تعني الحكمة الاشراقية، وهي - على الفتح - تعني الحكمة أو الفلسفة الشرقية. فإذا ثبت للكلمة معناها الأول، ثبت لهم أن ابن سينا كان اشراقيا بمعنى من معاني التصوف. المسألة إذن ليست لفظية. أنها تعني أمرا بعيد المرمى لدى المشرقيين الغربيين البرجوازيين. فقد كان يعينهم جدا أن يكون الكتاب الذي يعتمد ابن سينا معبرا عن رايه الحق، دون «الشفاء»، كتابا اشراقيا. لأنه - أي ابن سينا - يخرج بذلك نهائيا من حلبة المدافعين عن العقلانية الارسطية، ليصبح قطبا من اقطاب الحلبة اللاعقلانية الميتافيزيقية السهروردية، ويصبح الكلام على فكرة أصالة الوجود عند ابن سينا، في نظرية المعرفة بالأقل، كلاما قد يعني بعض المثاليين، ولكنه لا يعني مطلقا ابن سينا الحقيقي صاحب «الحكمة المشرقية» الذي لا بد أن تكون أصالة ماهية رأس مبادئه الاشراقية. أن الايديولوجية البرجوازية، وايديولوجية الامبريالية بدرجة أشد، يزعجا في هذا العصر أن تكتشف في المراكز الشامخة من تراثنا الفكري تعليما فلسفيا يتجه إلى ما تنفيه فكرة أصالة الوجود من نزعة مادية، بقدر ما يتفهمها أن تضع بين أيدينا هذا التراث مختوما عليه بخاتم «الانوار» الاشراقية ليزيدنا «اغترابا» على «اغتراب» في عالمنا الحاضر. لذا نقول أن ذلك الجهد الهائل الذي أرهق جمهرة من المشرقيين الغربيين في سبيل أن يثبتوا «الضمّة» على حرف «الميم» من كلمة «المشرقية» في اسم كتاب ضائع لابن سينا، لم يكن جهدا عشا، لم يكن لعبا لفظيا، لم يكن عاصفة في فئجان كما قد يتخيل البعض، بل كان عملا جديا يدخل في صلب نهجهم الايديولوجي. من هنا لم يتوقف بعضهم عند مسألة «الضمّة»، بل حاول هذا البعض أن يضع كتاب ابن سينا ذاك، وهو غائب عن الاعين، في عداد الكتب الاشراقية أو «الروحانية» حتى مع «الفتحة» (فتح ميم المشرقية) (١).

(١) تجد عرضا شافيا لتناقضات المشرقيين حول هذه «المشكلة» في بحث للمشرق الايطالي الشهير «الينو» (١٨٧٢ - ١٩٢٨) نشر في مجلة الدراسات الشرقية ROS المجلد العاشر، سنة ١٩٢٥ بعنوان «حكمة ابن سينا الشرقية، أو الاشراقية»، وترجمه إلى العربية عبدالرحمن بدوي ونشره في كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، ص ٢٤٥ - ٢٩٦.

ان الله موجود في كل مكان ، وهو يفتح كل باب ليقود الناس الى نفسه .
واخيرا يقف مطمئنا الى هذه النتيجة : « بهذا الفهم يسهل ان نرى اننا
اذا اقتربنا للجبر من ناحيته الغربية او من ناحيته الشرقية ، سنلتقي
كما سيلتقي النور والحقيقة المشتركة » .

هل من المفارقة حقا ان نجد في الحركة الاستشراقية هاتين الظاهرتين
المناقضتين : في الفكر العقلاني للقاء بين الشرق والغرب ، وفي الفكر الفبي
الصرف يلتقيان ويؤلفان عالما واحدا ؟ . انها مفارقة في الشكل فقط وفقا
لنطق الايديولوجية الامبريالية والايديولوجية البرجوازية . اما في الجوهر
فان كلتا الظاهرتين منسجمة مع كلتا الايديولوجيتين كل الانسجام . ان الجمع
بين الشرق والغرب على الفكر الفبي ، وعلى تمجيد الامية والتعلم من كتاب
« الحياة » التي هي غير حياة البشر الواقعية ، هو الامر الجوهري
ايديولوجيا ، بقدر ما هو جوهري - ايديولوجيا ايضا - التمييز المطلق
بين الشرق والغرب في الفكر المتصلة جذوره بالواقع الاجتماعي . والا فلماذا
التفريق بين الفكر العقلاني والفكر اللاعقلاني ؟ كلاهما تاريخي ، وليس واحد
منهما نشأ وعاش خارج التاريخ ، تاريخ البشر ، اي تاريخ النشاط الاجتماعي
للشعر . ان الهدف الاساس من هذه المواقف كلها اخفاء كل ما يشير الى
علاقة ما ، في الاعمال الفكرية ، بواقع الصراع الطبقي كمحدد لتجسده
مسار التاريخ البشري .

رابعا - الاتجاه الإيجابي في الدراسات الاستشراقية لتراث الشرق . فانه
بالرغم من سيطرة الاتجاهات الثلاثة السابقة على هذه الدراسات ، لا بد من
الاعتراف ان سيطرتها لم تكن مطلقة . فقد خرجت عليها مباحث
استشراقية مهمة عالجت ذلك التراث من مواقف هي الى النظر الموضوعي
اقرب منها الى الانسياق مع النظر « الحزبي » المتأثر باتجاهات الايديولوجية
الامبريالية . ولا يفتقر بعض هذه المباحث الإيجابية الى مواقف منطلقة
من نظرة تاريخية سليمة او من منهجية علمية . بين اصحاب هذا الاتجاه
مستشرقون برجوازيون ، ومستشرقون وباحثون ماركسيون .

□ من الفريق الاول نرى في مقدمة من يحسن ذكرهم هنا العالم الفرنسي
بول ماسون - اورسيل في دراسته التاريخية العلمية لفلسفة الشرق
القديمة . فان هذه الدراسة تتميز بطايعها المنهجية الذي يبرز منذ المقدمة
معارضها للاساس الذي قامت عليه « نظرية مركزية الفلسفة » ، وهو يبنى
معارضته على موقف نظري صحيح من الوحدة المتكاملة للتفكير البشري . لذا
يصرح ماسون - اورسيل في مستهل مقدمته بانه « .. لا يوجد في هذه

الايام انسان يستطيع الاعتقاد بان اليونان وروما وشعوب اوروبة في
المصور الوسطى والحديثة ، هم دون سواهم ارباب التفكير الفلسفي .
ففي جهات اخرى من الانسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد ، وظهرت
اشعتها جليا وانتشرت في انحاء العالم . وبما ان هذه المواطن لم تكن
منفصلة بعضها عن بعض ، كما ظن في الماضي ، يجب الاعتراف بان تفكير
القرب لا يكفي بنفسه ، لتفسيره التاريخي يتطلب اعادة وضعه في وسط
انساني واسع النطاق ، لان التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمي » (١) .
وهو يطبق هذا المنهج في فصول دراسته كلها . من هنا يعارض الموضوعية
الاستعمارية التي تنفي تاريخ افريقية الحضاري ، قائلا انه « في ميدان هذه
الابحاث القيمة جدا في دراسة نفس التفكير ، اخذنا تكشف الآن ان الجزء
الاكبر من القارة السوداء لم يكن متوحشا ، كما ظن قديما ، بل انه اثر في
اتجاهات مختلفة وهو منزول في الصحراء او الغابة ، وانتقل اثره من النيل
عن طريق ليبيا والنوبة والحشة (٢) . بل نجد خلال الكتاب ممارسة صائبة
لفهم العلاقة الموضوعية بين الاساطير والدين والفلسفة ، اي مختلف اشكال
الوعي الاجتماعي ، وبين واقع النشاط المادي البشري (٣) . كما نجد
فيه معارضة صارمة « لنظرية » تقسيم الناس الى عناصر واجناس مختلفة ،
مع القول بانه « لا وجود للعناصر النقية الا في بعض حالات التحديد » (٤) .

□ وعلى مثال هذا المنهج كتب « ريتشارد فالتزر » دراسة مكثفة عن
الفلسفة الإسلامية (٥) ، فحدد مصادرها الخارجية بشمول ودقيق ،
كما حدد مصادرها الداخلية ، او عارض كلا من الرايين اللاتاريخيين
القاتل احدهما بان هذه الفلسفة نتاج عربي خالص ، وثانيهما بانها نتاج
المصادر الفلسفية اليونانية وحسب . وقد اعترف فالتزر بانه « لم يحسن
الوقت - بعد - لكتابة تاريخ نهائي للفلسفة الإسلامية . فلم تصل معرفتنا

(١) بول ماسون - اورسيل : « الفلسفة في الشرق » ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار
المعارف بمصر ١٩٥٤ . (بعد هذا الكتاب جزءا مكثلا لكتاب اميل برهيه E. Brehie

في « تاريخ الفلسفة » (الذي صدر اول اجزائه عام ١٩٢٩) ، ص ١٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ٦٢ .

(٣) راجع في الكتاب مثلا ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(٤) المصدر نفسه : ص ٢٠ .

(٥) ريتشارد فالتزر اشتغل بتدريس الفلسفة اليونانية في جامعة اوكسفورد . ودرسته هذه
لؤلأ قسمًا من الجزء الثاني من كتاب « تاريخ فلسفة الشرق والغرب » (بالانكليزية) . ترجم
الدراسة الى العربية محمد توفيق حسين استاذ التاريخ العربي والفلسفة الإسلامية سابقا
بالجامعة الاميركية بيروت ، منشورات دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٨ .

مؤدى نظرية الفيض في فلسفة الفارابي وابن سينا يعني ان المادة قديمة (ازلية) وليست « حادثة » عن الفيض من العقل الاعلى (١) . وهو - اي وولف - يعترف بان الفزالي يلقي المعرفة العقلية ليستبدل بها المعارف اللاهوتية المتزمتة ، وانه - اي الفزالي - يبقى مع ذلك ملتزما بطريقة التفكير الفلسفي ليخضعه للمقائيد اليمانية (٢) .

□ اما عالم الاستشراق الكبير **هاملتون** . ١٠ . **جيب** ، فانه بالرغم من تعميماته الميتافيزيقية بشأن التفكير العربي والعقلية العربية ، حاول ان يتلمس بعض التفسيرات الواقعية « للتاريخ الاسلامي » ، في مثل قوله بانه « ظهرت للاسلام ملامح مختلفة في مختلف الازمنة والامكنة بتاثير العوامل المحلية : الجغرافية والاجتماعية والسياسية فيه » (٣) ، وكان مصيبا في تطبيق هذا التفسير على ما استطاع رؤيته من الخصائص المميزة لكل من المناطق التي وجد فيها الاسلام نظاما وثقافة ودينا . وفي كلامه على الحركة الصوفية حاول ايضا تلمس الصلة بين هذه الحركة والفئات الشعبية ، ولا سيما الريفية وفئات الحرفيين في المدينة ، واذا كان لم يستطع ان يرى الجذور الطبقة لهذه الصلة لكي يكتشف الجانب الثوري في حركة التصوف الاسلامية ، فقد فسرها بالاتجاه الذي يشير اليها من بعيد ، اذ يقول بان ذلك كان سعيا من الصوفية « للحفاظ على الوحدة المثالية للمسلمين كافة » (٤) . واذا تحدث عن تبلور النزعات المذهبية الصوفية ، داخل الاشكال المنظمة للتصوف ، حتى استقرت في فلسفة من فلسفتين : اشراقية (السهروردي) ، وتوحيدية الطابع (ابن عربي) ، قال « ان النتائج التي ترتبت على هاتين الفلسفتين كانت نتائج خطيرة للغاية ، فبدلا من ان ينشئ المتصوفة مواد التعليم في المدارس ، حاولوا الطاقات الفكرية الى التأمل الذاتي المناهض للنظر (العقلي) دون ان يستبدلوا بها نظاما صارما » (٥) . فهذه نظرات تاريخية تستحق الاهتمام رغم عدم موافقتنا على منطلقاتها الفكرية والمنهجية .

□ في مجال الكلام على الاتجاه الايجابي في الحركة الاشراقية ، من حيث الموقف حيال تراثنا الفلسفي ، يبرز اسم المستشرق الفرنسية **فواشون** A. M. Goichon . لا كعامة استشراق ضليعة فقط ، بل ايضا كباحثة فلسفية

بهذه الفلسفة درجة من النضج والاحاطة تسمح لنا بالقيام بمثل هذه المحاولة الضخمة . فهناك حقائق عديدة ما زالت مجهولة ، وهناك مؤلفات عديدة اهلكت قرونا ... » (١) . وكان على حق بقوله ان فهم خصائص الاصول الثقافية الرئيسة لهذه الفلسفة « امر جوهري لفهم الحلول مبتكرة الشخصية التي قدمها الفلاسفة العرب للقضايا الفلسفية التي عالجوها » (٢) ، ولكن الخطا عنده انه اختص بالعناية الاصول الخارجية ، ولم يعرض للاصول الداخلية الا اشارة وتلميحا ، كقوله « .. ونشأ اهتمام الفارابي بافلاطون عن مشاكل اسلامية خالصة كانت قائمة في عصره ، وقد اعانه هذا الاهتمام على ان يتوصل الى حل اصيل مؤثر (٣) . وكقوله ان الفلاسفة الاسلاميين ، باستيعابهم الفكر اليوناني استيعابا مشمرا ، « كان عملهم ذاك محاولة جديدة لتحويل هذا الفكر الاجنبي المفاهيمي للتراث الاسلامي كل المفاهيمية ، وجعله جزءا حيا من الثقافة الاسلامية » (٤) . اما واقع تلك المشاكل وهذا « التراث الاسلامي » فبقي غامضا . ومن الملامح المنهجية السليمة عند فالتزر قوله انه « كلما ازدادنا معرفة بتاريخ البشر ، ازدادنا ادراكا بانه لا يوجد خلق ذاتي في التاريخ ، وانما هو اعطاء اشكال جديدة لمواد كانت موجودة من قبل . والفلسفة الاسلامية مثال منع لهذه العملية التي يقوم عليها استمرار الحضارة البشرية » (٥) . على انه من الضروري القول هنا ان دراسة فالتزر هذه تنطلق بجملة من مواقف مثالية وبرجوازية . لذا نجد فيها بعض المآخذ المنهجية ، منها : انه رغم صحة معارضته ان يكون « تمطش الخلفاء الشخصي للعلم » هو سبب الاقبال على ترجمة المعارف الاجنبية ، لم ينطعم ان يستنتج السبب الحقيقي حاجات التطور الاجتماعي الى تطور المعارف العلمية ، بل اكتفى بالقول ان السبب « ليس واضحا » (٦) . ومنها ايضا : ارجاعه اختلاف « الفلاسفة العرب » من حيث علاقة كل منهم بالاغلاطونية المحدثه او بالارسطية ، الى « المزاج الشخصي » (٧) ، دون اخذه بالحسبان الظروف العامة التي اقتضت هذا الاختلاف .

□ وكان **موريس دي وولف** ، رغم انتمائه الفكري الى التومائية الجديدة ، ايجابيا في بعض مواقفه من **الفلسفة العربية - الاسلامية** . فقد عارض الرأي القائل بان هذه الفلسفة نسخة منقولة عن الفلسفة المشائية . وقال ان فلاسفة العرب نحوا في بحثهم مسألة الوجود نحوا مستقلا (٨) . ولم يتجاهل ان

(١) وولف : المصدر السابق ، مجلد ١ ص ٢١٢ .

(٢) المصدر نفسه : طبعة باريس ، لوفان ١٩٢٤ ، مجلد ١ ص ٢٠٥ .

(٣) هاملتون جيب : دراسات في حضارة الاسلام ، ترجمة : احسان عباس ، محمد يوسف

نجم ، محمود زايد ، دار العلم للعلايين ، بيروت . ط ٢ (١٩٧٤) . ص ٢ .

(٤) المصدر السابق ايضا : ص ٢٩ . (٥) المصدر السابق : ص ٢٧ - ٢٨ .

(٦) المصدر نفسه : ص ٢٧ .

(٧) (٤ و ٥) ايضا : ص ٢٤ .

(٨) ايضا : ص ٢٧ .

(١) المصدر السابق : ص ٩ .
(٢) ايضا : ص ٥٤ .
(٣) ايضا : ص ٢٢ .
(٤) راجع : *lurice de wulf , Histoire de la philosophie Medievale* .
(٥) *Lawreain . 1924 . T.I.P. P . 208 - 209* .

منعمة مادنها الى حد كبير ، ودقيقة الاستيعاب لتصوص الفلسفة العربية - الإسلامية ، ولعمجية هذه الفلسفة بصورة خاصة . وهي - الى ذلك - لا تنزلق الى الموقف الذي يسود كلام الاتجاهات الثلاثة السابقة المنسجمة مع اتجاهات ابيدولوجية الامبريالية . ففي محاضراتها القيمة عن فلسفة ابن سينا (١) وفي إحدى مقالاتها عن « تعريفات » ابن سينا (٢) ، تتجلى لنا هذه المميزات التي نذكرها للسيدة غواشون دون تحفظ . نجد في محاضرتها عن « الموضوعات الكبرى لفلسفة ابن سينا » ردا على المزاعم التي انتشرت في اوساط المشرقين وتابعهم فيها معظم الباحثين العرب المعاصرين (٣) ، من ان ابن سينا في « الاشارات والتنبيهات » يناقض ابن سينا في « الشفاء » . فهو - كما يزعمون - بدا مشائيا في « الشفاء » ، وانتهى صوفيا اشراقيا في « الاشارات » وفي قصصه الرمزية (رسالة الطير ، حي ابن يقظان ، سلامان وابسال ، ورسالة في العشق) . ان القصد من هذه المزاعم ابراز الوجه المثالي لابن سينا وطمس وجهه المادي . اما غواشون فترفض فكرة هذا التناقض عند ابن سينا ، وترى ان كتاب « الاشارات » الذي كتب في اواخر سني حياته ، وان بدا شديد الاختلاف عن « الشفاء » ، لا يناقض الخطوط العامة لفكرة هذا الكتاب (الشفاء) (٤) . كما ترى انه رغم كون ابن سينا يصرح في مقدمة « منطق المشرقين » بان « الشفاء » لم يبق صالحا للتعبير عن فكرته الخاصة ، يعلن في هذا الكتاب نفسه انه يحتوي على كل ما يحتاج اليه عامة الفلاسفة (٤) . تقصد غواشون بذلك ان ابن سينا

(١) ثلاث محاضرات ، مجموعة في كتاب « كانت غواشون القتها سنة ١٩٤٠ في مؤسسة الدراسات الشرقية الافريقية التابعة لجامعة لندن ، حول ثلاث قضايا : الموضوعات الكبرى للفلسفة ابن سينا ، وتكوين العمجية الفلسفية العربية » ، والى الفلسفة السينوية في اوربية خلال القرون الوسطى ، ترجم رمضان لاوند هذه المحاضرات وصدرت بالعربية في منشورات دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٠ .

(٢) نشرت مقالاتها هذه في العدد الخاص الذي اصدرته مجلة ريفيودي كابير بمناسبة الذكرى الالفيه لابن سينا حزيران ١٩٥١ . والمقالة بعنوان مكانة التعريف في فلسفة ابن سينا . وللمستشرقة غواشون ايضا دراسة متخصصة بعنوان « التمييز بين الجوهر والوجود عند ابن سينا » نشرت في باريس ١٩٢٧ ، ولها ترجمة كاملة لـ « الاشارات » ابن سينا نشرت في باريس ١٩٥١ .

(٣) نذكر من هؤلاء المشرقين : لويس غارديه في مقال له عن « الفكرة الدينية عند ابن سينا » نشرت في العدد الخاص المشار اليه من مجلة « ريفيودي كابير » . ونذكر من الباحثين العرب المعاصرين : سليمان دنيا في مقدمة النشرة التي اصدها وحققها لكتاب « الاشارات » القاهرة ١٩٤٧ .

(٤) غواشون : فلسفة ابن سينا ، الطبعة العربية السابقة (رمضان لاوند) ، ص ١٨ .

لا يزال في « منطق المشرقين » كما كان في « الشفاء » ملتزما الخط العام نفسه ، اي خط الفكر العقلاني . تسندل على ذلك بان صفحات الكتاب الناقص ، المكتشف حديثا (تقصد « منطق المشرقين » نفسه) ، هي بصورة محسوسة في الاتجاه الفكري العام نفسه الذي انتهجه في سائر كتبه . بل هي تجزم بان الرسائل والكتب الصغيرة وكتابات المناسبات السينوية ، توفّر بمجموعها شهادة مهمة على صحة ما اشرنا اليه . ثم هي ترفض القول (١) بان ابن سينا اختار « طريقة العرض الباطني » ، وتؤكد ان الاختلاف الحاصل في المؤلفات السينوية ينحصر في ان بعضها معروض عرضا فلسفيا خالصا ، وبعضها يسمح فيها ابن سينا لفكرته ان تتجاوز حدود الفلسفة في اتجاه صوفي ذي صبغة عقلية شديدة بحيث لا يصح اطلاق لقب متصوف عليه ، ومن الممكن انه - اي ابن سينا - لم يرد ان يشرح موقفه ، او انه لم تتوفر له حرية تأليف كتاب دقيق كهذا (٢) . وفي معالجتها التفصيلية لفلسفة الوجود عند ابن سينا ، تبقى غواشون ملتزمة هذا الموقف . حتى حين تعالج مذهب النفس السينوي ، لا ترى في اعتباره النفس جوهرًا مفارقا بجبا بعد موت الجسد « حياة قريبة من حياة العقول المحضة » - لا ترى في ذلك ملمحا تصوفيا . لان ابن سينا يقيم نظريته في السعادة الخالدة للنفس على المعرفة ، فهي - اي النفس - تستحق هذه السعادة بحسن استعمالها عقلا في العالم المادي . اذن « مفهوم السعادة في السماء ، والشقاء في جهنم حيث تحرم العقول معرفة العقولات ، مفهوم عقلاني بحت . فلا يمكن ، والحالة هذه ، تبين الصوفية السينوية والتعرف الى طبيعتها على ما يقال » (٣) . وتستنتج المستشرقة غواشون اخيرا انه ليس عند ابن سينا ، من حقيقة الا في الوجود . فالماهيات التي لم تستقبل الوجود بعد ، هي باطلة في ذاتها » (٤) . وبناء على متابعتها النصوص السينوية في مسألة الوجود والماهية ، تنتهي الى توكيد الانسجام في المذهب السينوي « وان عقل ابن سينا العظيم قد وضع نفسه في نقطة يظهر فيها انتاجه كلا واحدا متماسك الاجزاء » وانه « انتاج بعيد جدا عن ان يكون مجرد نقل لنظريات ارسطية الى اللغة العربية » (٥) .

□ اخيرا : من الحق القول ان انصار هذا الاتجاه الايجابي ليسوا قلة نادرة بين المشرقين ، ولكن من العسير عرض مواقفهم جميعا .

(١) هذا القول للمشرق م.س. بيناس في مجلة الدراسات الاسلامية ١٩٢٨ ، دفتر IV ص ٩٠ .

(٢) غواشون : فلسفة ابن سينا ، هامش ١ - ص ١٨ - ١٩ .

(٣) المصدر السابق : ص ٤٩ - ٥٠ .

(٤) المصدر نفسه : ص ٥٠ . (٥) ايضا : ص ٥٢ - ٥٤ .

هـ - الدراسات الاستشرافية الماركسية

أما المستشرقون الماركسيون، فقد تفرّدوا، في تاريخ الحركة الاستشرافية بالتوجه إلى تراثنا الفكري، بمختلف أشكاله، من وجهة نظر ماركسية بالبداهة، أي على أساس مادي تاريخي من حيث المنهج، وعلى أساس الاشتراكية العلمية من حيث الأيديولوجية. ذلك يعني أننا لن نجد في دراساتهم لهذا التراث تلك الوجوه السلبية الجوهرية التي وجدناها لدى المستشرقين والباحثين الغربيين، أو لدى الباحثين العرب المحدثين، الذين ينطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجية، ومن مواقع أمبريالية أو برجوازية أيديولوجية. ولكن، ليس يعني ذلك أننا لن نجد في دراسات الماركسيين وجوها سلبية إطلاقاً. أننا - **كماركسيين**، أو **لكوننا ماركسيين صلباً** - بعيدون جداً، أو يجب أن نكون بعيدين جداً، عن مثل هذه الإطلاقات. صحيح أن لديهم منهجا ولهم أيديولوجية يساعدانهم في أن يتجنبوا الانزلاق إلى تلك السلبات التي وصفناها بالجوهرية، والتي رأينا الكثير من الأمثلة عليها في ما سبق، ولكن المسألة لا تنحصر في المنهج كنظرية ولا في الأيديولوجية كأفكار مجردة، بل هي - بعد ذلك - مسألة **تطبيق وممارسة**. الماركسيون يشقون، عن اقتناع علمي، بصحة منهجهم المادي التاريخي، ويأبى المنهج الوحيد الذي يمكن من معرفة تراثنا الفكري معرفة علمية. وبأن هذه المعرفة العلمية هي الوحيدة المتوافقة مع أيديولوجية البروليتاريا الثورية والقادرة على تسليح القاعدة الجماهيرية لحركة التحرر العربية بسلاح الوعي المستنير دائماً لمواجهة المعركة الأيديولوجية التي تكاد تصبح قطب ربح المعارك الدائرة في عصرنا الحاضر. نقول: أنهم يشقون بكل ذلك. ولكن، تبقى مسألة التطبيق والممارسة هي **المسألة**. فهنا العامل **الشخصي** يترك باب المسألة ويدخل. هنا القدرات الذاتية تؤدي الامتحان: فاما النجاح بدرجات متفاوتة، واما السقوط. أما مقياس النجاح والسقوط هنا، فهو مدى المسافة بين النظرية والتطبيق، بين المنهج نفسه والممارسة الإبداعية للمنهج. فكلما ضاقت المسافة هذه أو انعدمت كان ذلك هو النجاح، وحين تتسع يكون السقوط. من هنا تبرز **السلبات** في الدراسات الماركسية للتراث، غير أنها تبقى سلبات **فانونية** بالقياس إلى الجوهرية، لأنها ليست آتية من المنهج والأيديولوجية بذاتها، بل من الفهم الميكانيكي أو الرؤية الغامضة للعلاقة بين نظرية المنهج وواقعيته، أو

من الخلل الواقع أحياناً بين الانتمائية الفكرية والانتمائية الاجتماعية. وربما تجيء السلبات الثانوية هذه من أمر آخر غير هذا كله. ربما تصدر عن الاجتهادات الشخصية في تطبيق القوانين العامة على هذا الخاص أو ذلك. فقد تصاب هذه الاجتهادات بنقص في المعطيات التاريخية عن **الخاص** الذي يراد تطبيق **العام** عليه، أو قد تصاب بالتباسات يحاط بها الخاص من قوى خارجية، كما هو حاصل بالفعل بشأن التراث الفكري العربي - الإسلامي من اثر الدراسات التضييلية التي فصلت بين هذا التراث وبين قاعدته المادية والاجتماعية غير المباشرة وأبقت تلك القاعدة في العتمة حتى تضعف الصلة بينهما على أجيالنا المعاصرة وعلى الباحثين العلميين.

انتقالاً من التعميم إلى التخصيص نرجع - كمثال - إلى الموضوعات الماركسية التي أشرنا إليها منذ صفحات قليلة، وهي القائلة بأن تاريخ تطور المجتمع البشري مرّ ويمر بمراحل يحدد كل مرحلة منها شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية، المثلثة لانماط من الانتاج المادي تتعاقب وتتداخل في خط تصاعدي متعرج. ذلك بناء على أن علاقات الانتاج المادي، هي العامل المحدد لسير العملية التاريخية. لقد استرشدت الماركسية، حين صاغت هذه الموضوعات، بالتجربة التاريخية وبالتطابق الموضوعي الذي يؤكد العلم بين هذه التجربة والقوانين العامة للمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. أن الصيغة التي أرشدت إليها التجربة التاريخية تلك بمعونة هذه القوانين العلمية « ترسم الاتجاه العام لخط التطور التاريخي بشكله التصاعدي على النحو الاتي بالتعاقب والتداخل والتوالد: من عصر المشاعية البدائية، إلى عصر العلاقات العبودية، فعصر العلاقات الإقطاعية، فالعصر الرأسمالي، ثم عصر الاشتراكية فالشيوعية العليا العلمية. ولكن، هل تتخذ هذه الصيغة، في نظر الماركسية، صفة الحقيقة النهائية المطلقة؟ وهل الماركسية تضيف على هذه الصيغة صفة التعميم الجبري الصارم الجامد الذي يفرض هذه التشكيلات الاجتماعية على مختلف المجتمعات البشرية كقوالب جاهزة بأشكال متماثلة وانماط وباحتمالات قديمة غير قابلة للتنوع أو التخطي أو قبول الأشكال الأخرى المشابهة أو المغايرة أو حتى المخالفة؟ لقد أجابنا عن السؤالين معاً في ما سبق حين قلنا: **أولاً** أن الماركسية ليست عقيدة جامدة، وإنما هي دليل مرشد للعمل. **ثانياً** - فحين قلنا - من هذه الموضوعات نفسها، موضوعات التشكيلات الاجتماعية التي يجري الحديث عنها الآن، أنها قابلة للتطور كلما كشفت لها الدراسات العلمية من ظاهرات جديدة في تجارب التاريخ الأخرى التي لم تنكشف - بعد - بحقيقتها الواقعية. نضيف إلى ذلك أن الماركسية وإن كانت تقول بوجود الحقيقة الموضوعية **المطلقة** تقول أيضاً بأنها نسبية، بمعنى أن معرفتها نسبية،

اي - اذا شئتم - مرحلة - لا تحصل الا افساطا موزعة على مراحل تطور الوعي البشري وتطور العلم . بهذا المعنى تصبح الحقيقة المطلقة مؤلفة من حصائل الحقائق النسبية - على حد تعبير لينين (١) . اذن - فالمصنف الماركسية المعروفة عن التشكيلات الاجتماعية في تاريخ تطور المجتمع البشري - ليست هي - في منطق العلم الماركسي نفسه - الصيغة النهائية المعبرة عن الحقيقة الموضوعية المطلقة بكاملها ، بل هي لا تزال في اطار الحقائق النسبية - تعكس من الواقع التاريخي بعضه المعروف حتى الآن . وهناك ما لم يعرف منه بعد .

لا نقول هذا الكلام استطرادا - بل توصلا الى غرض المثال على بعض الجوانب السلبية التي يمكن ان نجدها في الدراسات الماركسية لتراث الفكر العربي - الاسلامي في العصور الوسطى . فقد يؤدي البحث عن القاعد المادية لهذا التراث ، عند بعض الماركسيين - الى التطبيق الحرفي - او الميكانيكي ، لتلك الصيغة الماركسية المنسار اليها عن التشكيلات الاجتماعية التاريخية ، او قد يؤدي البحث الى افتعال نمط من اسلوب الانتاج لا اساس تاريخي له - او ليس واضح المعالم ، او لم يبلغ درجة النضج ، او هو مزيج متداخل من عناصر تنتمي الى عدة انماط انتاجية . ان افتعالا من هذا النوع قد ياتي من الحرص على تطبيق الصيغة الماركسية كيفما اتفق . وان جاء تطبيقا « دوغانيا » (٢) غريبا عن المنطق التطوري للماركسية . ولعل اكثر ما يتعرض الباحث الماركسي للوقوع بالخطا او الالتباس فيه . هو الاجابة عن هذا السؤال : اي شكل من اشكال العلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحددها الصيغة الماركسية . ينطبق على العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل عصر الاسلام (الجاهلية الاخيرة) ؟ . وهناك كذلك مشكلة الصيغة التاريخية الحقيقية لاسلوب الانتاج في ظل الدولة العربية - الاسلامية في العصور الاموية والعباسية : هل هي الصيغة القطاعية بظواهرها نفسها التي عرفت في اوربية خلال القرون الوسطى . ام لقطاعية حينذاك صيغة مختلفة . ام هي مزيج من العلاقات العبودية - القطاعية - التجارية له طابع خاص . ام هي

(١) لينين : المؤلفات الكاملة (بالروسية) ، ج ١٤ ، ص ١٢٢ .

(٢) نحتفظ الان بتعريب كلمة Dogmatique حتى نستقر ترجمتها على مصطلح عربي متوافق عليه في الاستعمال . على ان التعريب اصل من الاصول التقليدية للغة العربية في مجال استعمالها في التفاعل الفكري والخطاري مع لغات الفكر والعصارات المالية ، شأنه - اي التعريب - شأن الاشتقاق والنحت والتركيب اللفظي وغيرها من مبادئ تطوير اللغة .

اخر لا مثيل له في التشكيلات الاجتماعية التقليدية التي يعرفها الماركسيون ؟ .

هذه المسائل يقع الخلاف فيها كثيرا بين الباحثين الماركسيين المعاصرين ، العرب والمستشرقين على السواء . ذلك بانها مسائل جديدة على الدراسات الماركسية لتاريخ المجتمع العربي - الاسلامي الوسيط ولتاريخ الحركات الفكرية لهذا المجتمع ، وهي في دراسة الفلسفة العربية - الاسلامية ، بخاصة ، اكثر جدة . لان هذه الدراسة احدث عهدا لدى الماركسيين .

ان الخلاف في هذه المسائل بين الباحثين الماركسيين ، هو بذاته شاهد عملي على انهم لا ينظرون الى الموضوعية الماركسية الخاصة بالتشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية كحقيقة نهائية ومطلقة يمكن تطبيقها بكل تفاصيلها على كل الظروف الملموسة لكل المراحل التاريخية باشكل متعائلة ، او انهم ينظرون اليها كصفة جامدة تقصر على الخضوع لها كل اشكال الانتاج وكل اشكال العلاقات الاجتماعية في التاريخ قسرا مجانيا . بل الواقع انه حتى مؤسسا الماركسية (ماركس وانفلز) كانا يفكران بالتجارب التاريخية الاخرى التي اكتشف شيء منها في عصرهما او يمكن ان تكتشف بعد ، والتي يمكن ان تحدث تعديلا ما في صياغة تلك الموضوعية . بدليل ان ماركس وضع نفسه صورة لاحدى هذه التجارب قال ان التاريخ يربينا اياها جيدا ، وهي شكل من ملكية الانتاج سماها « الملكية المشتركة » ووصفها « بالشكل الاول » . ففي حين يقرر ماركس ان الملكية « شرط للانتاج » وانه « لا يمكن ان يكون اي انتاج ، ولا يمكن - بالتالي - ان يوجد مجتمع لا يوجد فيه شكل من اشكال الملكية » - يسخر ، في الوقت نفسه ، من ان تكون هذه الحقيقة الموضوعية منطلقا للقول بضرورة « الانتقال بقفزة الى شكل محدد للملكية ، كالمملكة الخاصة » . بل يرى ان ذلك الشكل من « الملكية المشتركة » ، « سيلعب زمنا طويلا دورا هاما على شكل ملكية للبلدية » . اما المكان التاريخي لهذا الشكل فيراه ماركس « لدى الهنود والسلافيين وقدماء السلتيين السخ » (١) . هذه الصورة وما يشبهها مما جاء لدى ماركس في اكثر من مناسبة ، عرفت عنه بصفتها الشائعة « اسلوب الانتاج الاسيوي » .

□ ولعل الرسائل المتبادلة بين ماركس وانفلز بشأن تصورهما لشكل الملكية في بلدان الشرق ، تلقي ضوءا اخر في موضوعنا . ففي احدي هذه

(١) ماركس : مدخل الى نقد الاقتصاد السياسي ، منشورا في العربية ضمن كتابه « اسهام في نقد الاقتصاد السياسي » ، ترجمة انطون حمصي ، « منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي » ، دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٥٩ .

الرسائل كتب ماركس الى انفلز (١) موافقا على ما يراه Bernier من ان الصيغة - المفتاح لكل ظاهرات الشرق ، هي عدم وجود ملكية خاصة للأرض . « هذا هو المفتاح الحقيقي حتى للفردوس الشرقي » . وفي جواب هذه الرسالة يقول انفلز (٢) ان عدم وجود الملكية الخاصة للأرض هو - ضبطا - مفتاح الشرق كله ، وفيه اساس كل تاريخه السياسي والديني . ولكن ، لماذا لنم تتوصل الشعوب الشرقية الى الملكية الخاصة للأرض حتى الشكل الاقطاعي منها ؟ . يجيب انفلز : ان هذا يعود اساسا الى المناخ الطبيعي وطابع الأرض ، وخصوصا المسافات الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء (يقصد صحراء شمال افريقية) الى اعلى اقسام المرتفعات الاسيوية عبر البلاد العربية وفارس والهندوتارية (اسية الوسطى السوفياتية الان وقسم من تركستان) . ويقول انفلز : « ان الري الاصطناعي هو هنا الشرط الاول للزراعة . وهذه - اي الزراعة - اما قضية المجموعة المشاعية ، او الأقليم ، او الحكومة المركزية . وفي الشرق كانت دائما مهمة الحكومات : المالية (نهب بلادها) ، الحرب (نهب بلادها والبلدان المجاورة) ، الاشغال العامة (Travaux Publics) (وهي لزيادة الانتاج) . ان الحكومة البريطانية نظمت النقطتين : الاولى والثانية ، وجعلت لهما شكلا اكثر خبثا . اما النقطة الثالثة فقد اغتها كليا . من هنا خراب الزراعة في الهند . المزاحمة الحرة في هذه البلدان كانت فاشلة . ان اخصاب الأرض كان يحصل بطريقة اصطناعية ، وكان يزول مباشرة حين يصاب نظام الري بالخراب . بهذا يصبح واضحا الذي لا يفهم بغير ذلك ، وهو ان مناطق بكاملها كانت مزروعة بشكل رائع ، هي اليوم صحراء مهملة (تدمر ، والبطراء ، وخرائب اليمن ، وعدد من المناطق في مصر وفارس والهند) . وبهذا يتضح انه كانت تكفي حرب تدميرية واحدة ليفرغ بلد من سكانه وتتحطم مدنيته لمئات السنين . وفي رأيي ان انهيار التجارة في الجنوب العربي ، في المرحلة السابقة لمرحلة محمد ، الذي تعتبره انت | الخطاب موجه الى ماركس | ، بحق . احدي اهم نواحي الثورة الاسلامية ، يعود الى هذا النوع بالذات من الظاهرات » (٣)

- (١) هي رسالة جوابية من ماركس الى انفلز مؤرخة في ٢ حزيران ١٨٥٢ (مؤلفات ماركس وانفلز ، الطبعة الروسية ١٩٦٢ ، مجلد ٢٨ ، ص ٢١٤ - ٢١٥) .
- (٢) مؤرخة في مساء ٦ حزيران ١٨٥٢ (المصدر السابق : ص ٢٢١ - ٢٢٢) .
- (٣) من المفيد ان ثبت هنا نص ما جاء في اول رسالة من هذه الرسائل كتبها انفلز الى ماركس (٢٤ ايار ١٨٥٢) عن العرب . يقول انفلز : « .. يبدو ان العرب كانوا حيثما وجدوا وجودا حضاريا ، في الجنوب الغربي (ملاحظة : جاء في النص الفرنسي : في الجنوب الشرقي) ، كانوا شعبا متمدنا على نحو ما كان المصريون والاشوريون الخ .. تدل على ذلك منشاتهم المعمارية . وهذا يفسر ايضا الكثير من سمات الفتح الاسلامي . » (المصدر السابق : ص ٢١٠) .

ان مثل هذه النصوص تظهر ان مؤسسي الماركسية لم يفلحوا باب النظر العلمي بوجه اية تجربة من تجارب التاريخ لوضعها في الحساب عند التطبيق الحي على الظروف الملموسة لاية موضوعة ماركسية تقررها القوانين العامة الموضوعية لحركة تاريخ تطور المجتمع البشري .

□ اما الماركسيون المتأخرون ، والمعاصرون منهم - ولا سيما المستشرقون والباحثون السوفياتيون - فان الصورة لديهم عن شكل العلاقات الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية ، خلال القرنين الخامس والسادس للميلاد وفي مرحلة نشأة الاسلام ، ليست صورة واحدة . مرجع ذلك - كما نعتقد - الى ان المعطيات التاريخية عن تلك المرحلة من تاريخ العرب ليست بالمستوى الذي يمكن الباحث العلمي المعاصر من تكوين صورة واقعية كاملة تمثل فيها طبيعة العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية بواقعها الحقيقي . ان هذا النقص مرده - بالدرجة الاولى - الى طريقة المؤرخين العرب الاقرب عهدا الى تلك المرحلة ، وهي طريقة تتسم بالانهماك في تفاصيل جانبية لا تمس ذلك الواقع الا قليلا . ولذا لم يبق للباحث المعاصر ولا سيما غير العربي ، الا ان يعتمد المؤلفات المتأخرة عن العصور الاسلامية الاولى ، كمؤلف الشهرستاني الشهير (الملل والنحل) ، او كتابات الرحالين المحدثين واصحاب الدراسات الحديثة . وهذه تنظر الى ذلك الواقع القديم من مسافة زمنية تزيد عن اربعة عشر قرنا (١) ، فهي اذن لا تعرف العصور الا استنتاجا من بقايا الماضي البعيد ومن مؤلفات القدماء غير الوافية . غير ان المستشرق الروسي - السوفياتي اغناطيوس كراتشكوفسكي الواسع المعرفة في مجال الدراسات العربية ، جعل اعتماده الاوثق على الشعر الجاهلي من حيث كونه « اقدم اثر للغة العربية » ، وكونه لذلك « بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة ليس فقط اقدم الآثار ، بل هو - في الحق - الاثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها » (٢) . من هنا يرى كراتشكوفسكي ان الشعر الجاهلي يمثل صورة صادقة وامينة للماضي

- (١) نستدير هنا ، لفهم الغلال التي لقيها هذه المسافة الزمنية الطويلة على الصورة التاريخية ، تعبيرا بارعا استعمله المستشرق الروسي العظيم كراتشكوفسكي للدلالة على عجزنا في العصر الحاضر عن النظر الصحيح الى الشعر العربي الجاهلي . قال : « .. فنحن نرى الناحية السكونية (الستاتيكية) وحدها ، ولا نرى الناحية الحركية (الديناميكية) . نحن نشهد الشكل المنتهي ولا نرى خط التطور السابق كله . ان النظر واحد تماما من اية جهة ياتيها الموه (كراتشكوفسكي : دراسات في تاريخ الادب العربي ، ترجمة دار النشر « علم » في موسكو ١٩٦٥ ، ص ٦) .

(٢) المصدر السابق : ص ١٢ .

الحياة العربية القبلية بكاملها (١) . وهو - اي كراتشكوفسكي - يرفض جميع الافتراضات التي تشكك بصحة انتساب هذا الشعر الى العصر الجاهلي .
لفقدان البراهين القاطعة على الشك به كمصدر تاريخي لدراسة عصر ما قبل الاسلام (٢) .

□ نجد في الدراسات التاريخية السوفياتية اختلافا في النظر الى الطابع النوعي للعلاقات الاقتصادية - الاجتماعية في العصر الجاهلي الذي ينتهي بنشأة الاسلام . فهناك نظريات عدة مختلفة بهذا الشأن يعرض لنا بعضها المشرق السوفياتي يفغيني بلياييف مؤلف كتاب « العرب والاسلام والخلافة العربية » . منها ما يسميه بالنظرية « التجارية الرأسمالية » منسوبة الى ريزنييف Reisnev ، ويقول بلياييف انها كانت نظرية شائعة في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن وانها « تختلف اختلافا بينا عن النظرية الماركسية اللينينية » (٣) . ومنها النظرية « الرحلية » ، والنظرية « الزراعية » : الاولى تقول ان نشأة الاسلام « هي انعكاس يجسد مصالح القبائل البدوية في الجزيرة العربية » ، كما يجسد مثلهم العليا « ، والثانية تقول بان نشأته الاولى « كانت تجسيدا لرغائب الطبقة التي لا تملك ارضا » (٤) . بلياييف يرفض كلتا هاتين النظريتين لانهما « لا تستندان الى شيء من العلم » . ثم يشير الى بحث حول جذور الاسلام عند نشأته الاولى كتبه س.ب. تولستوف وابدى فيه « اهتماما بأحوال الرق التي كانت سائدة في الجزيرة العربية في القرن الخامس والسادس للميلاد » . ويصفه بلياييف بانه بحث تاريخي عميق مدسوغ بالحجج والبراهين (٥) . ونرى - بعد - نظرية اخرى تقول بان « الاسلام جاء في نشأته الاولى ايدولوجية للمجتمع الاقطاعي في اوائل عهده » (٦) . ولكن المستشرقين

(١) كراتشكوفسكي « الثغرى ، اقشودة الصحراء » - موسكو - لينيفراد ١٩٥٦ .

القسم ٢ ص ٢٢٨ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) يفغيني الكسندروفيتش بلياييف (١٨٩٥ - ١٩٦٢) : العرب والاسلام والظلال العربية

في القرون الوسطى (طبع بالروسية في موسكو - دار نشر العلم ١٩٦٥) ترجمه الى العربية انيس فريجة ، قدم للترجمة وراجعها محمود زايد ، الدار المتحدة للنشر - بيروت

١٩٧٢ ، ص ١٢٠ .

(٤) المصدر السابق (نشرت النظرية في نشرة دورية رقم ٥٨ ، موسكو ١٩٢٠) .

(٥) المصدر نفسه : ص ١٢٠ - ١٢١ (هذا البحث منشور في مجلة « الانتوغرافيا »

السوفياتية ، المجلد ٢ ، موسكو ١٩٢٢) .

(٦) ايضا : ص ١٢١ (نشر هذه النظرية سميرنوف Smirnov في كتابه « موجز جدول

الدراسات الاسلامية » ، موسكو ١٩٢١) .

الروسيين : ياكوبوفسكي A. Yu. Yakubovsku . وبتروشفسكي I. P. Petroshevsku « ينكران صحة النظرية الاقطاعية ، ويركزان على الرق في الجزيرة وعلى نشأته وتطوره » (١) . ثم يشيد بلياييف بالقيمة العلمية للدراسة « العميقة المعززة بالحجج المقنعة التي يجدها القارئ في الجزء الثالث من المؤلف الضخم الذي وضعه المؤرخون الروس ، وعنوانه « تاريخ العالم » (موسكو ١٩٥٧) ، وانه يحتوي « جوهر ما كان يجري في الجزيرة العربية من أحداث تاريخية وتيارات في القرنين الخامس والسادس » وما يتعلق بنشأة الاسلام الاولى (٢) . اما نظرية بلياييف نفسه فيقررها ، بصورة متفرقة من كتابه ، على النحو الاتي :

- الطابع السكاني في الجزيرة العربية مزيج من بدو رحل ومنحضرين يعيشون على الزراعة ، وينطبق عليه قول هاوكس : « منذ ان ابتدا التاريخ المدون نجد في الشرق ارتباطا بين الحياة الحضرية المستقرة لدى جزء من الشعب والحياة البدوية المتنقلة لدى جزء اخر منه » (٣) . في القرنين الخامس والسادس للميلاد كانت غالبية سكان الجزيرة - باستثناء اهل اليمن المتحضرين - تعيش في نطاق الترابط الاجتماعي البدائي ، الذي يدخل من التصنيف الى طبقات اجتماعية متميزة ومن الحكومة ومؤسسات حكومية . والنظام السائد هو نظام القبيلة والعشيرة القائم على رابطة الدم والنسب التي جانب رابطة « الاخوة » بين العشيرة ومن ينضم اليها بشكل تحالف سياسي (٤) . ولكن التمايز الاجتماعي في توزيع الثروة كان يتسع ، مع وجود التملك الخاص للماشية الذي يسبق التملك الخاص للأرض ، ومع استخدام العبيد في تربية الماشية وفي الزراعة . ان اشتداد التمايز في توزيع الثروة اوجد الاساس المادي لظهور علائم انحلال النظام الاقتصادي - الاجتماعي القبلي الذي سبق نشوء الطبقات . فان سلطة العشيرة وزعمائها ارتكز على الحال والاضاع الاقتصادية اكثر مما ارتكز على العرف والجاه (٥) . اما المستوى الحضاري في الجزيرة العربية خلال الفترة نفسها ، فينتطبق عليه - باستثناء وضع اهل اليمن - تعريف انفلز لطور ما قبل الطبقات الاجتماعية بانه الطور الذي فيه « يبدأ الانسان باستخدام الحديد لصنع آلاته وادواته ، ثم ينتقل الى طور

(١) ايضا : ص ١٢٢ .

(٢) ايضا : ص ٥١ ، ص ١٢٢ .

(٣) ورد ذلك في رسالة من ماركس الى انفلز مؤرخة في ٢ حزيران ١٨٥٢ .

(٤) بلياييف : المصدر المتقدم ذكره ، ص ٩٧ - ٩٨ - ١٠٠ .

(٥) المصدر نفسه : ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٠ .

الحضارة مع اختراع الكتابة الإبداعية (١) . فقد بلغ عرب الجاهلية حينذاك هذا الطور بانقسام مجتمعهم الى أهل الصنائع والزراع (صناعة الخرف وحياسة النسيج واستخدام المعادن المصهورة ، صناعة السيوف ، والمحارث الحديدية ، وصياغة الذهب والفضة) (٢) .

وعند نشأة الاسلام كانت التجارة واستفحال الربا يعملان على تفكيك العلامات القبلية وتقويض نظامها ، لان النظام القبلي لا يتفق البتة مع النظام الاقتصادي القائم على اساس العملة (٣) . وكانت ثروة زعماء قريش تشمل المال والتجارة والمزارع والعبيد والماشية (ووجد في مكة والمدينة والطائف عمال يشتغلون بتحميل البضائع وعمال غير مصنفين يشتغلون في قطاعات مختلفة) البيطرة ، رعي الماشية ، سقاية الابل في القوافل التجارية (٤) . ان تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية ، في مكة قبل غيرها ، ادى الى تحول عشائر قريش الى نظام جديد تسيطر فيه فئة من اعيانها لها مؤسسات رسمية بسيطة تدير شؤون العشائر (الملا ، دار الندوة) (٥) . في اخريات عصر الجاهلية كانت الوثنية في اخر ايامها ، اذ دخلت على التنظيم القبلي الجماعي البدائي علاقات « طبقية » جديدة ادت الى التحول عن الوثنية (الشرك) الى التوحيد . ان ظاهرة التحالف بين القبائل تعكس التطوع الى توحيد الجزيرة واقامة سلطة مركزية . وهذا لا يتم الا في ظل عقيدة توحيدية يحترمها الناس ويقدمونها . وظهرت الحنيفية حينذاك كشكل من اشكال التوحيد عند العرب (٦) . ولكن الحنيفية لم تنتشر كثيرا في مكة لا لمقاومة القرشيين لها فحسب ، بل لموامل اجتماعية في مكة (التناقضات الاجتماعية : بين التجار والمرابين وبين المتضررين من الربا ، بين مالكي العبيد وتوق العبيد الى التحرر) ولم تكن الحنيفية تعكس مطامح الفئات المستضعفة ، اذ اقتصر تبشيرها اول الامر على كون الحياة فانية . غير ان الحنيفية اذ واكبت تطور المجتمع المكي . تطورت معه ودخلت مرحلة التمهيد لظهور الاسلام (٧) . والاستنتاج الاخير :

(١) انقاز : اصل المائلة والملكية الخاصة والدولة . راجع هذا النص في الطبعة العربية ترجمة فؤاد ايوب ، و دار البقعة العربية ، دمشق ١٩٥٨ ، ص ٤٢ (ملاحظة : هذا الطور السابق للحضارة يعتبره انقاز المرحلة العليا من مراحل الهجبة) .

(٢) بليانيف : المصدر المتقدم ذكره ، ص ١١٢ - ١١٣ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٨ .

(٤) ايضا : ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٥) ايضا : ص ١٢٩ - ١٤٠ .

(٦) ايضا : ص ١٤٢ .

(٧) ايضا : ص ١٤٢ - ١٤٤ .

ان الاسلام نشأ في الجزيرة ايدولوجية جديدة تعكس التغيرات الكبرى التي طرأت على المجتمع العربي : تفاقم التمايز في توزيع الثروة ، الرق ، التبادل التجاري . ومع ظهور الاسلام ظهر تنظيم جديد (جماعة المؤمنين) . هذا التنظيم يناقض التنظيم القبلي القديم . هذه « الجماعة » بتنظيمها الجديد أصبحت القاعدة الاساس التي قامت عليها الدولة الاسلامية . وهذا يثبت صحة النظرية القائلة : « ان اول محاولة لتأسيس الدولة يجب ان تكون القضاء على التنظيم القبلي وتفكيك اوصاله » (١) .

□ اما بشأن الصيغة التاريخية لاسلوب الانتاج وللعلاقات الاجتماعية في ظل دولة الخلافة العربية - الاسلامية في القرون الوسطى ، فان الاتجاه العام في دراسات الماركسيين يميل الى ان الطابع المسيطر على تلك العلاقات هو طابع العلاقات القطاعية ، وان اختلفوا في تحديد الخصائص التاريخية المميزة لهذه القطاعية . ان مصدر الاختلاف في تحديد هذه الخصائص يرجع الى اشكال التداخل المعقد بين السمات القطاعية الموروثة في البلدان التي شطنتها سلطة دولة الخلافة عن الانظمة السابقة للفتح العربي - الاسلامي ، ولا سيما الانظمة الفارسية والبيزنطية ، وبين السمات الجديدة لعلاقات الانتاج الناشئة عن نظام الاراضي في التشريعات الاسلامية التي دخلت عليها تعديلات اجتهادية وعملية متلاحقة منذ نظام عمر بن الخطاب في اوائل عهد الفتح حتى القرن التاسع للميلاد . فان هذه السمات الجديدة تتميز بتنوع اشكال ملكية الارض من جهة ، وبتداخل عمل العبيد مع عمل الفلاحين الاحرار في الارض ، من جهة ثانية . هذا التشابك المعقد بين كل هذه الظواهر التاريخية سمح بان تلتبس على الباحثين ملامح الصورة الحقيقية لطابع النظام الاقتصادي - الاجتماعي الحاسم ، كما سمح ان تظهر استنتاجات من نوع الاستنتاج القائل بان المجتمع العربي - الاسلامي تطور من مجتمع قبلي بطريركي (مجتمع الجاهلية) الى مجتمع قطاعي ، دون ان يمر بمرحلة العبودية كنظام « اجتماعي متكامل ومتطور وشامل » ، باعتبار ان « العبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي (الجاهلي) ، ولكن كظاهرة خاضعة للاطر الاجتماعية - الاقتصادية العامة لهذا المجتمع » (٢) .

□ بعض المفكرين الماركسيين السوفييات يتحدث عن مجتمع قطاعي اوروبي ومجتمع قطاعي عربي ، مع القول بان القطاعية في اوروبا تختلف عن القطاعية

(١) ايضا : ص ١٦٥ . اما النظرية الاخيرة فهي لانقاز في « اصل المائلة والملكية الخاصة والدولة » = الطبعة العربية ، ص ١٦٩ .

(٢) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ١٩١ .

المسمى بـ « تاريخ العالم » الذي يعرض لنا نظريتين عن واقع النظام البيزنطي: تقول أحدهما بأنه نظام اقطاعي بدأ في القرن الخامس ، وما جاء القرن السابع حتى كان هذا النظام قد ترسخ واخذ الاقتصاد القائم على الرق يشرف على الزوال . وتقول النظرية الثانية بأنه في تلك المرحلة التاريخية (القرن الخامس - السابع) كان اقتصاد الرق ينحل في حين كان الاقتصاد اقطاعي يتكون ببطء (١) . أما المستشرق السوفياتي بلياييف فيرى أن مما توصل اليه البحث المعاصر عن استخدام الرق في الزراعة والري وفي مختلف الحرف هو كون اقتناء الرق أمرا تميز به المجتمع اقطاعي في الامبراطورية البيزنطية وفي الشرق الاوسط (٢) . فهو اذن يقول بأن النظام اقطاعي كان هو المسيطر في البلدان التابعة لبيزنطية . وهو ايضا حين يتحدث عن نظام العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وقوانين الملكية في مجتمعات البلدان التي فتحها العرب بوجه عام ، يتحدث عن « نظام الاقطاع الذي كان شائعا هناك » (٣) ، وهذا يشمل البلدان التي كانت ضمن الدولة الساسانية والتي كانت ضمن الدولة البيزنطية . وفي مواضيع كثيرة أخرى من كتابه يتكلم بالخصوص على المجتمعات الساسانية سابقا ، ف يرى النظام اقطاعي ايضا في هذه المجتمعات أمرا مسلما به عنده دون جدال (٤) . أما المجتمع العربي - الاسلامي الذي أصبحت تلك المجتمعات جزءا منه ، فنراه في أوائل عهد الفتح - كما يصفه بلياييف - مجتمعاً يفتقر الى الانسجام ، اذ « كانت العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية وقوانين الملكية السائدة في مجتمعات البلدان المحتلة ، جديدة وغريبة في نظر الفاتحين العرب . فنظام الاقطاع الذي كان شائعا هناك ، لم يشر فيهم اي اهتمام ، كما أنهم لم يهتموا بالارض واعتبروها ملكا عاما للمسلمين (٥) . ولهذا بقيت الارض ملكا للاقطاعيين من اهل البلاد والرؤساء والاديان وسواهم من الملاكين . واحتفظ اصحاب الارض بحقوقهم الكاملة وبامتيازاتهم ، وظلوا يستغلون الفلاحين كسالف عهدهم ... » (٥) . وحينذاك كان التنظيم القبلي والعشائري الذي احتفظ به العرب في البلدان المفتوحة ، يحول دون الامتزاج بالشعوب المقلوبة ... » (٦) . ولكن ، الفترة التي حكم فيها الامويون بعدها المستشرق السوفياتي « فترة متميزة في التاريخ العربي » لاسباب يرى أهمها

في الشرق . أما وجه الاختلاف فيجده هكذا : بعد انهيار الامبراطورية الرومانية المرمزة انقسمت اوروية الى امارات متحاربة فني سبيل توحيد الامارات الصغيرة وتجميعها حول الاقطاعية الكبيرة ، فنشأت عن الحروب بينها عملية تشكيل القوميات الكبيرة . وهذه العملية استمرت طوال القرون الوسطى ولم تبلغ نهايتها الا في القرن التاسع عشر . وقد كان الفاتكان اساس التمركز في اوروية ، وبذلك تحول الفاتكان الى دولة تسيطر على كل الاقطاعات الاوروية ، ولكن بقيت له صفته الدينية المسيحية . أما في الشرق فكان الامر - كما في روسية - انه لم تكن توجد الكنيسة المسيطرة بشكل دولة دينية الى جانب دولة مدنية . ففي الشرق كانت الدولة العربية الواسعة الاطراف المسيطرة على مساحات فسيحة من بلدان الشرق ، مترابطة متماسكة . فكان من الممكن تطوير الاقتصاد والعلم . واذا كانت الكنيسة في الغرب متمسكة بالسيطرة على الاقطاعيين ، فان كل شيء في الشرق كان يخضع لسلطة الخليفة . وغالبا ما كان راس الدولة صاحب سلطة مطلقة . على ان الخليفة نفسه لم يكن يسيطر لاهوتيا ، بل مدنيا سياسيا . وفي حين كان الاقطاعيون في الغرب يخضعون لسلطة الايمان بالله مرتبطين بالبابا ، كان الخليفة قلما يخضع للدين خضوعا مطلقا ، بل كثيرا ما يخضع الدين لسلطته ولصلحته دولته (١) .

اذا كان هذا التحديد يوضح الفروق بين المظاهر السياسية الرئيسة في المجتمع العربي - الاسلامي والمجتمع الاوروبي ، فانه لا يوضح السمات الجوهرية لاسلوب الانتاج هنا وهناك . ولذا يبقى الفرق غامضا . والواقع ان تحديد هذه السمات يتوقف - بدرجة اولية - على معرفة نمط العلاقات الانتاجية الذي كان سائدا قبل الفتح العربي - الاسلامي في البلدان التي أصبحت جزءا من دولة الخلافة ، ثم معرفة شكل التطور الذي اتخذته هذه العلاقات بعد تأسيس دولة الخلافة ونشوء المجتمع الجديد الذي تحكمه هذه الدولة .

من المعروف ان معظم البلدان المفتوحة كان قبل الفتح داخلا اما في بنية النظام الاجتماعي - الاقتصادي البيزنطي او في بنية النظام الاجتماعي - الاقتصادي الفارسي الساساني . فلا بد من معرفة السمات الخاصة بكل من البنتين . وفي الادبيات التاريخية السوفياتية محاولات جديدة في هذا الصدد . نجد احدى هذه المحاولات في المؤلف الموسوعي السوفياتي الكبير

(١) البرفسور ت. سكوفسكي : محاضراته في تاريخ الفلسفة بمعهد العلوم الاجتماعية ، موسكو ١٩٧٠ - ١٩٧١ .

(١) تاريخ العالم ، تأليف جماعة من المؤرخين السوفيات (بالروسية) ، موسكو ١٩٥٧ ، ج ٢ - ص ٦٨ .

(٢) بلياييف : العرب والاسلام والخلافة العربية (الطبعة العربية) ، ص ٢٢٠ .

(٣) راجع المصدر السابق : ص ١٨٢ .

(٤) المصدر نفسه : ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٩٧ الخ ...

(٥) المصدر نفسه : ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٦) ايضا : ص ١٩١ .

في « التفيرات الاجتماعية - الاقتصادية التي طرأت على الخلافة في عهدهم ، والتي أسفرت عن انتصار العلاقات الاقطاعية بين شعوب الدولة العربية بما ذلك العرب انفسهم » (١) . غير ان الانتصار الحاسم لهذه العلاقات ، في نظره . لم يتحقق الا في القرن التاسع للميلاد ، اذ أصبحت « خلافة بغداد (...) دولة اقطاعية » واذ تقلص « دور العبيد في الانتاج » (٢) .

□ ونجد مفكرا ماركسيا آخر معاصرا عالجا تراث الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي في مؤلف له عن فلسفة القرون الوسطى ، يرى انه في مرحلة نشوء الاسلام حلت علاقات الانتاج الاقطاعية محل علاقات الانتاج العبودية نهائيا ، ولكنه يرى ان مسألة خصائص هذه الاقطاعية لا تزال تحتاج الى بحث مفصل من وجهة نظر الماركسية (٣) .

□ اما دراسات المستشرقين الماركسيين عن الفلسفة العربية - الاسلامية نفسها ، فقد عنت ، بادىء الامر ، بأبراز الدور التقدمي الذي كان يؤديه المفكرون والفلاسفة الاسلاميون في مجال تطوير الثقافة المعبرة عن النهوض المادي والروحي للقوى الطبقية التقدمية في المجتمع العربي - الاسلامي زمن الخلافة العباسية . ونذكر في طليعة هؤلاء : يعقوب فسكي ، وصدر الدين عيني رئيس اكااديمية العلوم في طارجستان السوفياتية سابقا ، وغفورف رئيس معهد الاستشراق (معهد اسية وافريقية سابقا) في موسكو ، وكراشكوفسكي ، وبارتولد (٤) ، وكريمسكي ، وغينزبورغ . ان هذه الدراسات تتميز - عدا ذلك - بانها تصدر عن تفسيرات علمية للفكر التراثي . وبمناسبة الذكرى المئة للمستشرق الروسي « غولتسيير » ظهرت في موسكو دراسة هامة له في هذا المجال ضمن مجموعة مؤلفاته . وعام ١٩٣٩ صدر في الاتحاد السوفياتي كتاب « تاريخ الفلسفة » يتضمن بحوثا عن الفلسفة العربية - الاسلامية تنطلق من مواقف مادية وهناك كتاب آخر باسم « تاريخ الفلسفة » بستة مجلدات اصدرته اكااديمية العلوم الفلسفية السوفياتية وفيه دراسة عن تاريخ تطور الفلسفة العربية - الاسلامية . وفي السنوات الاخيرة اتجهت الدراسات الاستشرافية السوفياتية الى البحث المباشر في قضايا هذه الفلسفة بنوع من التخصص .

(١) ايضا : ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٢) ايضا : ص ٢٧٢ .

(٣) جيرمان لاي Germa Ley : « موجز تاريخ المادية في القرون الوسطى » صدر في برلين (الديمقراطية) ١٩٥٧ ، الطبعة الروسية - دار نشر اللغات الأجنبية ، موسكو ١٩٦٢ ، الفصل الخاص بابن سينا وابن رشد .
(٤) صدرت اخيرا مجموعة جديدة للمؤلفات بارتولد في موسكو .

فضلا عن الدراسات الجامعية للتخرج في الفلسفة امثال دراسة ا. س. ايفانوف عن « تعليم الفارابي حول قابليات الانسان المعرفية » (١) . ومن الدراسات المتخصصة بهذا الشأن صدر : تعليق على رسالة الفارابي « ما يجب ان يسبق دراسة الفلسفة » في كتاب « الرسائل الفلسفية للفارابي » (صدر في الما - انا ، قازخستان ١٩٧٠) ، « مسألة المعرفة الحسية في رسائل الفارابي » من مواد المؤتمر العلمي للعلماء الشبان في اكااديمية العلوم لجمهورية قازاخستان السوفياتية « الما - انا ١٩٧٠ » ، « نظرية المعرفة للفارابي » (قسم العلوم الاجتماعية في اكااديمية العلوم القازاخستانية ١٩٧١) ، « الفارابي في علم التاريخ » (الما - انا ١٩٧١) ، « بعض مسائل التراث الفلسفي للفارابي » (في كتاب « الفارابي عالم عظيم ذو معارف موسوعية ») . وفي طشقند (عاصمة اوزبكستان السوفياتية) صدرت عدة بحوث عن جوانب مختلفة من فلسفة ابن سينا . وصدر بالروسية كتاب باسم « آثار الفكر العربي » يحتوي نصوصا فلسفية وتعليقات عليها . وفي موسكو ظهر في السنتين الماضيتين مؤلفان للباحث الفلسفي الاكاديمي ا. ساغادييف ، احدهما عن ابن سينا ، والاخر عن ابن رشد . في بعض المؤلفات السوفياتية السابقة تبرز المواقف المعادية لنظرية المركزية الاوروبية في الفلسفة ، والمؤيدة لفكرة وحدة الفلسفة العالمية من جهة ، وتمايز الفلسفات المحلية بخصائص مرتبطة بالخصائص التاريخية القومية من جهة اخرى (٢) .

□ اما الاتجاه المركزي في الدراسات السوفياتية هذه ، فنذكر بعض الامثلة التي تدل عليه :

١ - ما كتبه المؤرخ السوفياتي بوخوفسكي عن المعرفة في فلسفة ابن سينا من انها تستند الى ادراك صورة الاشياء الكامنة خارج الذات مستقلة عنها ، وان ابن سينا لا يشك بصحة موضوعية المعرفة وباهمية العقلانية ، بمعنى انه

(١) واضح هذه الدراسة استهل تقديمه لها بالكلمات الآتية : ان الفلسفة الماركسية كانت دائما ولا تزال مسألة قابليات المعرفة للانسان اهتماما كبيرا . ولقد اكتسبت هذه المسألة اهمية خاصة في الوقت الحاضر الذي تواجه فيه بلادنا مهمة بناء المجتمع الشيوعي الذي « يستحيل الدفع به الى امام دون التطور الشامل للانسان نفسه . فانه من غير المستوى العالي للثقافة والتعليم والوعي الاجتماعي والنفسج الداخلي للناس ، يستحيل بناء الشيوعية بقدر ما يستحيل دون القاعدة المادية والتكتيكية المناسبة لها » (المباراة الاخيرة للابن الاهله متفولة عن وثائق المؤتمر الـ ٢٤ للحزب الشيوعي السوفياتي ، الطبعة الروسية ١٩٧١ ، ص ٨٢) .

(٢) ظهر هذه المواقف - بطاسة - عند كراشكوفسكي وبارتولد .

— اي ابن سينا — يعادي اللاعقلانية . ويقول بوخوفسكي ان ابن سينا قد احدث تعديلا في مفهوم « الصورة » الارسطية جعلها تتضمن المبدأ المادي في تفسير المفرد (الجزئي) . ذلك الى جانب كون الفلسفة السينوية تعترف بمرمدية العالم ، وهذا مما يخفف من اثر العناصر اللاهوتية والمثالية التي يتكون منها تعليمه الخاص بمسألة النفس . ثم يؤكد بوخوفسكي ان ابن سينا قد هالج قضايا المنطق بطريقة مستقلة عن ارسطو (١) .

٢ — مؤرخ الفلسفة السوفياتي تراختن برغ كتاب سماه « لمحة عن تاريخ اوروبة الغربية في القرون الوسطى » ، يكاد يكون نصفه وقفا على دراسة الفلسفة العربية — الاسلامية . ومن الاستنتاجات التي يصل اليها في هذه الدراسة :

— عن المعتزلة : ان المفهوم الرئيس عندهم هو مفهوم العقل . وان اعتقادهم بان الله خالق للعالم خلقا مستمرا متجددا يؤدي الى القول بأبدية العالم المادي . لان الاستنتاج الذي ينجم عن استمرارية الخلق هو انه اذا انتهى العالم انتهى الله ، فلا بد اذن من الاعتراف بأبدية هذا العالم ليبقى الله . وهذا القول يتناسب مع الافلاطونية المحدثة من حيث قولها باستمرار فعالية الله في الكون للحفاظ على وحدة العالم .

— عن ابن رشد : يرى تراختن برغ ان ابن رشد يفسر الله بأنه الدافع الاول فيلتقي مع قول ديكارت بان الله مصدر الحركة . ولكن ابن رشد يقول بان الله مصدر للمادة في نهايتها لا في بدايتها ، اي انه يعتبر الله غاية لها ، على نحو ما يقول ارسطو حين يميز العلة الفاعلة من العلة الفائية . فالله عنده — اي ارسطو — سبب نهائي ، او هو الهدف لوجود المادة . ان ابن رشد يحاول تفسير المادة تفسيراً فيزيائياً ، اي ان المادة تشكل ذاتها ، وتوجد الكائنات الحية بوساطة الحرارة ، فاذا زالت الحرارة زالت هذه الكائنات . وقد انتقلت هذه الفكرة الرشدية الى الفيلسوف الإيطالي بترو بومباردي ١٤٦٤ — ١٥٢٤ الذي اعدم بتهمة كونه رشدياً ، والى الفيلسوف الإيطالي برناردينو تيليزيو (١٥٠٨ — ١٥٨٨) الذي تبني نظرية ابن رشد بان الحرارة سبب تحول المادة الجامدة الى مادة حية . ان عقل العالم — عند ابن رشد — قانون ، وهو قانون ضرورة . وهنا يتساءل تراختن برغ : هل عقل العالم ماهية ، ام ليس بماهية ؟ . ثم يجيب : انه ليس بماهية عند ابن رشد ، بل ضرورة ، لان الله

(١) بوخوفسكي : « التراث الفلسفي لابن سينا » ، مجلة « قضايا الفلسفة » ، موسكو ،

العدد ٥ سنة ١٩٥٥ .

يفصل مفهوم العقل عن مفهوم الروح ، النفس ، فيقول ابن رشد ان العقل ملازم لكل موجود . فالعالم معقول ، لانه يخضع للقوانين . والله لا يتدخل في شؤون العالم ، لان العالم معقول بحد ذاته ، بمعنى انه ضرورة (سببية) . هذا يعني ان ابن رشد ينفي مقولة الفزالي الظرفية . اي كون مقارنة وجود شيء لوجود شيء آخر ، ليست مقارنة سببية ، بل مقارنة ظرفية ، او مصادفة ، ثم تصبح مقارنة عادة . فقد اعتاد الناس ان يروا الاحتراق عند ملامسة النار للورقة مثلاً ، فظنوا ان النار هي سبب الاحتراق . وفي نظرية المعرفة يبدو ابن رشد مادياً كذلك ، كما يقول تراختن برغ — فهو — اي ابن رشد — يرى ان المعارف تكتسب بتاثير الاشياء المادية على الحس . فاذا اضفنا ذلك الى قوله بأبدية المادة ، والى كونه يعترف بموضوعية العالم المادي ، لم يبق لدينا شك بماديته . ان العالم يتطور على اساس العقل . وهذا موقف مادي ايضا لابن رشد . ولكنه ينتسب الى المادية الخاصة بالقرون الوسطى . اذ كان الماديون يصلون — كما يقول المؤرخ الالماني لانغيه — الى الحد الاقصى من المهارة في اخفاء افكارهم الحقيقية ، بحيث يطورون المادية خلال اشكال من الدفاع عن الدين واللاهوتية . ثم يجد تراختن برغ مشابهة بين ابن رشد وهيجل في مسألة حصر الله في « الفكرة العامة » . المشابهة هنا من حيث ان العقل عند كليهما قانون ضرورة ، وان ذلك اعتراف بوجود الضرورة في العالم ، اي ان العالم معقول ، اي انه يجري وفق قوانين عقلانية ، وفي هذه المسألة يعترف ابن رشد باستقلالية المادة (العالم) عن الوعي ، اي موضوعية وجود العالم .

٣ — البروفسور ت . ستكوفسكي ، في محاضراته التي اشرنا اليها سابقاً عن تاريخ الفلسفة ، يقول ان الماركسية ترفض القول بان ابن سينا وابن رشد وغيرهما من فلاسفة العرب لم يكونوا سوى مشائيين . فالواقع يؤيد رفض هذا الزعم ، لان فلاسفة العرب لم يقفوا عند تعليم ارسطو كما تلقوه ، بل هم طوروه . صحيح ان الارسطية كانت الاساس في فلسفتهم ، ولكنهم وجهوا التعليم الارسطي نحو المادية .

— عن منطقي ابن سينا يقول ستكوفسكي ان البحث في طبيعة الاحكام ، او المقولات المنطقية ينعقد من المباحث القيمة عند ابن سينا ، وان قيمة منطقته انه يعالج محتوى المقولات المنطقية ، وهذا من اصعب المعالجات في الفلسفة . فهو — اي ابن سينا — يفصل ، مثلاً ، في بحثه المنطقي تفسير الحكم اليقيني وتفسير الماهية ، ويحدد مقولات : الانبيات والنفي ، والعسام والخاص ، والامكانية والواقع . وميتافيزيك ابن سينا مرتبط بالمقولتين الاخيرتين (الامكانية والواقع) . وفي حين كانت تسود فلسفة اوروبة القرون الوسطى نظرية

واحدة ، هي نظرية خلق العالم من العدم . كان فلاسفة العرب يعالجون كل قضايا العالم وكل شؤون الطبيعة . ولم يبدأ الكلام في أوربية على قضايا الطبيعة ومعرفة ما هي الطبيعة ، الا بعد ان تعرفوا مؤلفات ابن سينا . فمئذ ذاك اخذوا يطرحون الاسئلة عن الحى والجامد الخ . . .

— ويقول ستوفسكي ان التحليل الماركسي ، اذ يستخلص دائما مستوى تطور العلم والفلسفة من مدى ما يكون عليه مستوى التطور الاقتصادي ، فاننا نستخلص تطور الفلسفة العربية في القرون الوسطى من مستوى الاقتصاد في البلدان العربية الذي كان ، في عهد الفتوحات ، بمستوى اعلى من مستواه في أوربية . ففي تلك المرحلة كان يزدهر عند العرب ، الى جانب الفلسفة ، كثير من فروع العلم . وهذا طبيعي ، فحيث يزدهر العلم تزدهر الفلسفة . وربما كان التطور الاقتصادي الكبير في العالم العربي ، بالقياس الى ما كان عليه الحال في أوربية ، هو الاساس لظهور النزعات المادية في الفلسفة العربية .

{ — الفكر الالمانى الماركسي غير مان لاي ، في كتابه « موجز تاريخ المادية في القرون الوسطى » الذي سبقت الاشارة اليه ، يرى ان الفكرة المركزية في فلسفة ابن سينا ، هي فكرة القوانين الداخلية للمادة . وهو — اي ابن سينا — يحارب المثالية الافلاطونية والتغيرات التي تعرض لها تعليم افلاطون عند افلوطين بالدرجة الاولى . كما يتطلب ابن سينا في فكرته تلك على افكار ارسطو بشأن المادة والصورة التي كانت قريبة من تعليم افلاطون . اذ كان ارسطو يعتقد انه يمكن حل قضية النشوء والتغير والفناء في الطبيعة بالفصل فكريا بين « صورة » الشيء و « مادة » وجوده الخارجي . وبسبب هذا الفصل ينتج ان هناك مجالا ماديا ومجالا فكريا ينفصل احدهما عن الآخر انفصالا مثاليا . ولكن ، رغم ذلك ، اذا قورن تعليم ارسطو بتعليم افلاطون ، كان تعليم ارسطو يعني تطوير التفكير المادي . وقد كان انتقاد ارسطو لافلاطون مقدمة للربط بين الاعتراف بمادية العالم والاعتراف بالطابع المادي للقوانين الطبيعية بالاقبل . من هذه الناحية بالذات فان دفاع ابن سينا عن صفاء آراء ارسطو ، بابراره مادية التعليم الارسطي بشأن المادة والصورة ، كان افضل من دفاع الايديولوجيين « المدرسين » الاوروبيين في عهد الاقطاعية . فان « مدرسة » القرون الوسطى ، وتوما الاكويني بالدرجة الاولى ، وسمت ارسطو بالازدواجية المثالية ، استنادا الى فصله الصورة عن المادة ، في حين انه — اي ارسطو — في « ميتافيزيقا » (الفلسفة الاولى) انتقد « افكار » افلاطون (المثل) ، وقد طور رايه المعارض لافلاطون في كثير من دراساته . على ان ابن سينا استنتج امرا آخر ، هو ان ارسطو

اذا كان قد افترض وحدة المادة والصورة في ما ينتجه الناس ، فيجب ان تكون هذه الوحدة في الطبيعة ايضا . ان هذا الاستنتاج يجعل من ابن سينا ماديا . وذلك ظاهر ايضا في حله للقضايا التي ينحصر فيها ارسطو نحو المثالية .

□ هذه الامثلة الدالة على الاتجاه الاساسي في دراسات الماركسيين للفلسفة العربية — الاسلامية ، لها اشباهها الكثيرة لدى العلماء والمشتريين الماركسيين في سائر بلدان أوربية الشرقية وفي بلدان أوربية الغربية وغيرها ، رغم ما نجد من اختلافات بينهم في الاجتهاد او الرؤية او اسلوب المعالجة ، او من تفاوت في درجة الاطلاع على المصادر الاصلية لهذه الفلسفة ، او في مستوى استيعاب النصوص والنفاذ الى دلالاتها الاسلوبية التقليدية . وقد يكون منشأ الاختلاف احيانا ما اشرنا اليه ، قبلا ، من تفاوت في القدرة الابداعية على تحقيق الانسجام بين النظرية وممارستها في مجال التطبيق والتشخيص . غير ان الامر الذي يعيننا هنا ، بالاساس ، هو ان مختلف الدراسات الماركسية ، في موضوع التراث ، يتفق مع الخط العام للتوجهات التقدمية والديمقراطية لحركة التحرر العربية في مرحلتها المتطورة الحاضرة ، ومع ايدولوجية القوى الطبيعية لهذه الحركة . ذلك بعد ان كانت السيطرة المطلقة في مجال معرفة التراث للدراسات الاستشرافية الغربية التي يتعارض معظمها او يتناقض مع هذا الخط ليتوافق مع خط الفكر البرجوازي العربي المعادي والمعرف لتطور الحركة التحررية والتقدمية العربية .

— ١٦ —

ظهر لنا ، مما سبق ، ان هناك واقعين في مجال دراسة التراث الفكري للتاريخ العربي : **الاول** ، هو الواقع السلبي ، وهذا يعني الدراسات التي شوهت هذا التراث ، والتي جهلت او تجاهلت محتوياته التقدمية . **والثاني** ، هو الواقع الايجابي . وهذا يعني الدراسات ذات المنطلقات المادية ، والدراسات ذات الاتجاهات التحررية . ان فضل الدراسات **الايجابية** بنوعها كونها اسهمت في تصحيح المواقف غير العلمية من تراثنا الفكري بعامه ، والفلسفي منه بخاصة . ولكن المسألة الآن انه لم تظهر — بعد — دراسة تعالج هذا التراث ككل بصورة شاملة تأخذ في حركته التاريخية ، نشأة ونموا وتطورا ، مع ربطه في كل مرحلة بسمير تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وما يرافق ذلك وينعكس فيه من تطور المجتمع العربي — الاسلامي ماديا وروحيا ، ضمن

سيطرة التفكير الديني والنظم الإسلامية . لذلك لم يكن ممكناً لتلك الدراسات استخلاص كل المحتويات التقدمية والنزعات المادية للتراث في سيره المتكامل هذا ، كما لم يكن ممكناً لها تحديد المراحل في تسلسلها المنطقي التاريخي وفي علاقاتها المعقدة بمراحل تطور الفكر الديني نفسه . من هنا أصبح من الواجب أن نستخلص ضرورة القيام بدراسة ، أو دراسات ، شاملة من هذا النوع وعلى هذا الأساس ، تحاول استيعاب التراث بكليته وبترايط مراحلها وتسلسلها ، والنظر في قضاياها الأسس ، لاستخلاص الوجه الآخر للموسم من محتوياته .

ليس لدى مؤلف هذا الكتاب أدنى وهم بأنه سيقدم الدراسة المطلوبة تلك بشروطها الكاملة ، أو بالمهم من شروطها . فإن ذلك أمر عسير المنال على جهد فردي حتى في حالة اكتمال العدة لمثل هذا الجهد ، فكيف به حين يكون الجهد الفردي يقتصر إلى الكثير من مستلزمات هذه العدة . فالواقع إذن أن هذا الكتاب لا يزيد عن كونه محاولة أشبه بالفامرة . ومن الطبيعي أن محاولة بهذا القدر من الأهمية ، على طريق لما نزل غير معبدة ، لا بد أن تتعرض بنواقصها وأخطائها أكثر مما تتعرض بمصاعب الطريق ذاته وبمناهاته .

إن المحاولة التي يتقدم بها هذا الكتاب ، إذ هي تجيء كشكل من أشكال الاستجابة لتلك الضرورة الراهنة ، ضرورة دراسة التراث بتاريخيته الشاملة ، وتكثيرة موسعة لممارسة المنهج المادي التاريخي على هذا الصعيد - تحدد مهماتها في ضوء المخطط الآتي :

١ - دراسة الفلسفة العربية - الإسلامية انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية داخل حركة تطور الفكر العربي ذاته (١) مرتبطة بحركة تطور المجتمع العربي - الإسلامي خلال القرون الوسطى ، أي أن هذه الفلسفة لم تظهر كنتاج عامل خارجي هو العامل الوحيد في إنتاجها كما قيل ، وهو اقتباس فلسفات الشرق والغرب اليوناني .

٢ - الكشف عما أهملته أو أخفته دراسات البعض ، أو لم تستكمل الكشف عنه الدراسات الأخرى ، وهو ما يحتويه التراث الفلسفي من قيم

(١) نحدد دلالة هذه الكلمة (الفكر العربي) هنا بأنها تعني النتاج الفكري الذي يمثل بآداب السياسة والقوانين والأخلاق والدين واليتافيزيك ، والفلسفة بالأخص ، وكل ما يدخل في نطاق إنتاج لفظة المفاهيم ، أو لفظة الصور الخاصة بفنون الشعر والأدب .

تقدمية أو نزعات مادية كالتى اشرنا إليها في ما سبق من هذه المقدمة (١) ، مع مراعاة كون هذه القيم وهذه النزعات ظهرت بأشكال لها طابعها التاريخي ، فهي إذن تختلف عن أشكال القيم التقدمية والنزعات المادية في عصرنا ، كما أوضحنا ذلك ببعض التفصيل من قبل (٢) . إن هذه المهمة تتناول - بالطبع - فضح التشويهات التي تعرض لها هذا التراث ، ونقد التفسيرات الوحيدة الجانب التي لم تتعمق جوهره ، بل اكتفت بتفسير ظاهراته تفسيراً مثالياً وغيبياً بمختلف أشكالها ، مهمة أخذ هذه الظاهرات في إطار حركة الواقع التاريخي ، متجاهلة جذورها الاجتماعية (٣) التي وضعت الفكر الفلسفي التراثي في مكانه الخاص من التعبير عن الواقع الاجتماعي في حركة تطوره الدائم ، وأن كان تعبيره عن هذا الواقع يأتي بطريقة غير مباشرة ، نظراً لكون الفكر الفلسفي - كغيره من الأشكال العليا للوعي - له قوانينه الخاصة وطرق تطوره الخاصة ، أي أن له استقلاله النسبي (٤)

٣ - دراسة التراث الفلسفي من خلال القضايا المطروحة في التراث ، لا من خلال الشخصيات الفلسفية بذاتها ، مع الانتباه إلى أن هناك جانباً من التداخل بين القضايا والمراحل والشخصيات الفلسفية . فقد يحتل فيلسوف عظيم مرحلة بكاملها ، بل قد يحتل أكثر من مرحلة في تاريخ الفلسفة . ولكن ، ماذا يعني الفيلسوف العظيم في مثل هذا الحال ؟ أنه يعني - في الواقع - أن أفكاره تجيء في لحظتها التاريخية كقفزة كيفية في طريق تطور الفكر الفلسفي البشري . غير أنه ما من قفزة كيفية إلا وقد مهد لها وحتمها تطور جرى خلال مدة معينة ، طويلة أم قصيرة . لذلك يمكن القول أن

(١) ص ٢٧ من الكتاب

(٢) ص ٢٢ - ٢٧ من الكتاب .

(٣) وصف ماركس وانغز مثل هذا التعامل مع الظاهرات الفكرية المجردة من علاقتها بالنشاط العملي . فهما يقولان أن هذه التجريدات إذا أخذت بذاتها « وفصلت عن التاريخ الواقعي ، لم تبق لها أية قيمة (الأيديولوجية الألائية - راجع الترجمة العربية لجورج طرابيشي ، دار دمشق ١٩٦٦ ، القسم الأول ، ص ٢١) .

(٤) يستخدم الوجوديون هذا الاستقلال النسبي للفلسفة ، فيطالبون بالانطلاق من العالم الداخلي للفلسفة . والماركسيون يوافقون على ذلك شرط أن لا ينظر إلى العالم الداخلي كجوهر مستقل ، بل كشكل خاص مفقود من الانعكاس للظروف التي يعيش فيها الفيلسوف . إن محاولة النظر إلى العالم الداخلي للفيلسوف على أنه جوهر مستقل ولمقام لا مخرج منه ولا يدخله النور من العالم الخارجي ، تتيح مجالاً لبناء تاريخ الفلسفة بشكل ذاتي مغاير لواقع التعاقب الموضوعي للتيارات والتعاليم الفلسفية المختلفة ، بحيث يصبح تاريخ الفلسفة شيئاً هاماً قابلاً لاتخاذ أي شكل كان وفق الأدوات الشخصية .

كل فيلسوف عظيم يقف على اكناف سابقه من الفلاسفة وافكارهم ، وان لم يكونوا من العظماء ، بل قد لا يكونون حتى ذوي شهرة . فهؤلاء هم المداميك في عمارة فلسفته العظيمة . فاذا صح الوصف المجازي للفيلسوف العظيم بأنه قمة الهرم ، فان القمة تكون اعلى فاعلى كلما كانت قاعدة الهرم اضخم واعرض . والفلاسفة الذين سبقوه ، اي افكارهم ، هم هذه القاعدة . واذا حاولنا تدمير الهرم الا قمته فقد ابقينا هذه القمة شيئا تافها معلقا في الفراغ . من هنا كان الاسلوب الافضل في دراسة التراث ان نراعي هذا التداخل الواقعي بين القضايا الفلسفية في مجراها الموضوعي وبين الاهمية الاستثنائية احيانا لبعض الشخصيات الفلسفية .

٤ - تحديد مراحل الفكر العربي على اساس تطوره نحو الفلسفة . ولذا اقترحنا تحديدها بثلاث مراحل : **الاولى** ، مرحلة ما قبل النظر الفلسفي . وهذه تشمل عصر الجاهلية ، وبداية نشأة الاسلام وعصر الخلفاء الراشدين . **الثانية** ، مرحلة نشوء بذور التفكير الفلسفي في حركة القدرين ، والجبريين ، ثم الحركة الكلامية المعتزلية . وهذه تشمل العصر الاموي وقسما من العصر عباسي . **الثالثة** ، مرحلة نشأة الفلسفة كحركة مستقلة عن الفكر اللاهوتي الاسلامي (علم اصول العقائد ، اي علم الكلام ، وعلم اصول الفقه) . وهذه تأخذ سائر عصور المجتمع العربي - الاسلامي في العصر الوسيط . على هذا الاساس انقسم الكتاب نفسه الى ثلاثة اقسام ، كل قسم منها يختص بواحدة من هذه المراحل الثلاث .

٥ - تحديد المقدمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لنشأة البذور الاولى للتفكير الفلسفي ، وتشكل الفلسفة العربية - الاسلامية بصورتها المستقلة عن اشكال التفكير الاخرى في عصرها .

٦ - دراسة حركة التفاعل بين العرب وسائر الشعوب التي دخلت جزءا عضويا في البنية الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية - الثقافية التكاملة لمجتمع واحد هو ما نطلق عليه اسم المجتمع العربي - الاسلامي . لقد انتظمت هذه الشعوب المختلفة البيئات ، جغرافيا وتاريخيا وقوميا وثقافيا ، في تشكيلة حضارية واحدة ذات خصائص تاريخية جديدة هي نتاج تلك الحركة التفاعلية الديناميكية النادرة المثال من حيث استجابتها لفعل قوانين الصيرورة بمقاييس عميقة واقعية لا تزال الدراسات الانثوغرافية تختلف في تفسيرها . غير انه من الممكن ان نجد تفسيرا واقعيا لهذه الظاهرة التاريخية الكبرى في الانقسام الاجتماعي الذي كان يطفئ غالبا على الانقسام القومي . ذلك ان هذا الانقسام الاجتماعي قد استقطب معظم

التناقضات الرئيسة المتحركة في ذلك المجتمع الجديد . بحيث كانت تشحور هذه التناقضات عند احتدامها ، في كثير من الحالات ، حصول الصراع بين جبهتين مركبتين : جبهة المتفردين بالامتيازات الاقطاعية من الارستقراطية العربية الحاكمة والارستقراطية المحلية في البلدان المحكومة ، تقابلها جبهة المتضررين بهذه الامتيازات والمضطهدين اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا من جماهير المنتجين في الريف والمدينة ، احرارا وارقاء ، علسى اختلاف اصولهم القومية . تشهد بذلك جميع الانتفاضات والثورات في مختلف اجزاء دولة الخلافة . اذ كان يشارك فيها اناس تختلف انتماءاتهم القومية ، في حين تتوحد او تتقارب انتماءاتهم الطبقية والايديولوجية . ولعلنا نجد في ثورة القرامطة والثورة البابكية وحركة اخوان الصفاء اوضح الامثلة على ذلك . ان تمرکز التناقضات واشكال الصراع التناحري في مجال الانقسام الاجتماعي اكثر من تمرکزها في مجال الانقسام القومي ، في اطار النظام الاجتماعي - السياسي الواحد ، قد سهلت عملية التفاعل ، بتعديها : العمقي والافقي ، الى حد كبير . وليس يمكن فهم هذا الواقع الا بتذكر اساسه السكاني ، الذي هو بذاته جزء من العملية التاريخية تلك . نعني به توزيع الهجرات العربية ، مع الفتح وبعد الفتح ، على مختلف البلدان التي اصبحت مشحولة بسيطرة نظام دولة الخلافة ، واستيطان هذه الهجرات ، ودخول المستوطنين العرب في عملية الانتاج المادي مباشرة ، وانصهارهم مع اهل البلاد الاصليين في حركة الصراع الاجتماعي كجزء في هذه الجبهة وتلك من جبهتي هذا الصراع . كما انه ينبغي ان نتذكر ، بهذا الصدد ، اثر اللغة العربية ، كاداة اتصال اجتماعي - ثقافي وديني ، في انتاج ثقافة مشتركة وفرت لعملية التفاعل عنصرا نفسيا وفكريا متحفا القدرة على التعمق والامتداد ، بل على الاستمرارية التاريخية ، رغم انقطاعها من بعد عن قاعدتها المادية وعن جميع المؤسسات الفوقية لهذه القاعدة منذ انحسار سلطة النظام السياسي للدولة العربية - الاسلامية عن معظم الاراضي التي جرت فيها عملية التفاعل الكبرى هذه .

٧ - دراسة دور المصادر الخارجية في تطور الفكر الفلسفي للتراث . ان الكلام في هذا الموضوع يدور على اصالة الفلسفة العربية - الاسلامية او افتقارها لهذه الاصالة . وفي كلام سابق من هذه المقدمة وضعنا المسألة نفسها في سياق عرضنا بعض المواقف حيال تراثنا الفلسفي لدى المؤرخين والباحثين في هذا التراث من عرب وشرقيين ومشرقيين (١) . اما موقفنا في هذه المسألة ، نظريا وممارسة خلال هذا الكتاب ، فهو يقوم على النظر الى

(١) ص ١٠ - ١١ ، ٥٨ - ٥٩ ، ١١٦ - ١١٧ من الكتاب .

المصادر الخارجية كعامل له دوره الكبير في صيرورة الفلسفة - التراث ، بل نقول اكثر من ذلك : اننا ننظر الى الفلسفة اليونانية بالاخص كمصدر اساس في هذه الصيرورة . غير اننا نرفض القول انها المصدر **الواحد** اولا ، وانها المصدر **المكون** ثانيا . فان العوامل الداخلية التي تربط حركة تطور الفكر العربي - الاسلامي ، ككل ، بحركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي ، هي العوامل التكوينية اساسا ، تساعد العوامل او المصادر الخارجية . وهنا نعود الى عملية التفاعل ، ولكن من جانبها **الثقافي** ، لكي نتحدث هنا عن المعنى الجدلي (الديالكتيكي) لهذه العملية في صميمها الثقافي . فان جدلية التفاعل ليست وحيدة الجانب ، والا فليس هناك جدلية اطلاقا . نريد ان نقول بهذا الصدد ان تفاعل الثقافة العربية بوجه عام مع الثقافات الاخرى التي اتصلت بها ، بدرجات واشكال متفاوتة من الاتصال ، لم يقتصر امره على تطوير الثقافة العربية وحدها ، بل شمل اثره تطوير تلك الثقافات الاخرى ايضا . فهذا هو معنى ديالكتيك التفاعل بدقة ، وهذا هو واقع الامر الذي حدث تاريخيا بالفعل . ان ثقافات الشعوب التي انضوت الى دولة الخلافة العربية - الاسلامية ، قد افادت من تفاعلها مع الثقافة العربية نهوضا مزدوج النتائج : من جهة حركة حيوية الاصول القديمة ، ومن جهة اخرى خلق لهذه الثقافات تاريخا جديدا يستجيب لحاجات التطور الجديد لشعوبها . والشان نفسه ينطبق على الفلسفة اليونانية عند اتصالها بالفكر العربي - الاسلامي ، ولكن بشكل آخر . فهذه - اي الفلسفة اليونانية - افادت من هذا الاتصال او التفاعل افادة مزدوجة ايضا ، اذ هي : **اولا** ، عادت الى الصلة بالعالم من جديد بعد عزلة انقطعت خلالها عن حركة التاريخ البشري بضممة قرون (١) . وثانيا ، اكتسبت ، بحضورها الجديد على يد العرب في العالم - حياة جديدة (٢) قطعت بها شوطا بعيدا عن حياتها القديمة في العصور

(١) يمكن القول ان هذا الانقطاع يرجع الى العهد الذي افلق فيه الامبراطور الروماني جوستنيان مدارس اثينا الفلسفية (سنة ٥٢٩ م) اذ لجأت الفلسفة اليونانية الى عزلتها في مدارس النسطورية في الشرق حتى خرجت من هذه العزلة عند بداية حركة النقل العربية . منذ خلافة المنصور (١٢٦ هـ / ٧٥٢) .

(٢) لا نفلو بهذا القول ، بل بقوله ايضا باحثون مثاليون وبرجوازيون امثال المستشرق الالمانى كارل بكر . فهو يصف « حياة تراث الاوائل » في الشرق بانها « حياة لائبة » لهذا التراث (راجع بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ص ١١) ، وعبد الرحمن بدوي يذهب الى ابعد من ذلك حين يبحث « دور العرب في تكوين التراث اليوناني » (بدوي : دور العرب في تكوين الفكر الاوروبي ، دار الاداب - بيروت ١٩٦٥ ، ص ٩٢) . وان كان منطقتنا يختلف عن منطق هؤلاء الباحثين في فهم « الحياة الجديدة » للفلسفة اليونانية .

اليونانية والرومانية ، لانها هذه المرة حضرت في عالم تغيّرت فيه العلاقات الاجتماعية تغيرا نوعيا ، بانتقال هذه العلاقات من كونها علاقات عبودية الى كونها علاقات اقطاعية . اي ان الفلسفة اليونانية صار عليها في عصر العرب الاسلاميين ان تعبر عن قضايا ومشكلات تختلف نوعيا ايضا عن القضايا والمشكلات التي كان عليها ان تعبر عنها في عصرها القديم . ان هذا الحضور الجديد هو بذاته يشكل عملية تطوير للفلسفة اليونانية بالاضافة الى كونه عملية انبعاث لها من العزلة عن تاريخ العالم . لقد جاء هذا التطوير لمختلف الثقافات المشار اليها ، ولل فلسفة اليونانية بالخصوص ، تلبية لحاجات العالم الجديد حينذاك . وهي حاجات موضوعية لا ذاتية . اي ان التغير النوعي في العلاقات الاجتماعية الى شكل اعلى مما سبق ، هو الذي اقتضى ، بصورة موضوعية ، ظهور اشكال الوعي الاجتماعي هي اعلى من اشكالها السابقة . فنحن نبني فهمنا لهذه الحاجات اذن على اساس مادي (١) . بمعنى ان ظروف علاقات الانتاج الجديدة المتطورة كانت تستلزم نشوء معارف عن الطبيعة من شأنها ان تلبي حاجات تطور النشاط الاجتماعي المادي . وهذه المعارف بدورها اخذت تتطور ايضا جدليا كلما ازدادت ارتباطا عمليا بهذه الحاجات ، والنتيجة الحتمية لتطور العلوم الطبيعية هي المزيد من فهم قوانين الطبيعة وفهم العالم ككل على اساس مادي . ذلك ما يفسر بروز النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية بصورة اجلى واعلى مما كانت عليه هذه النزعات للفلسفة اليونانية في حياتها الاولى القديمة . ان هذا المعنى - بالتحديد - هو ما قصدناه بالقول ان الفلسفة اليونانية اكتسبت ، بتفاعلها مع الفلسفة العربية - الاسلامية ، حياة جديدة ، اي تطورا جديدا .

٨ - تحديد الخصائص المميزة للفكر العربي بمفهومه الاوسع . وهنا نطلق منهجيا من مبدئين :

اولهما ، اننا نعني الخصائص المكتسبة تاريخيا . لانه ليس يدخل في تفكيرنا او منهجنا القول بخصائص طبيعية عرقية تميز تفكير شعب من تفكير شعب آخر او « جنس بشري آخر » ، والا انتهينا الى موقف عنصري عرقي او شوفيني . فاذا كنا نقول بأن للفكر العربي خصائصه المتميزة ،

(١) تختلف بذلك عن اصحاب « نظرية العوامل » البرجوازية التي نشأت في اوائل القرن العشرين ، واشهر القائلين بها « ماكس فيدون » ، وهي تنفي الدور الحاسم للانتاج المادي في تطور المجتمع ، وتعتبره متساويا مع دور سائر العوامل : الجغرافية ، والبيئة الطبيعية ، والسكان ، والدين الخ ..

فإنما يعني أنه خلال مراحل تطوره ، منذ أخريات الجاهلية وبدء نشأة الإسلام حتى نهايات القرون الوسطى ، اكتسب خصائص معينة هي - فسي الواقع - حصيلة تاريخية لسلسلة من التحولات المنحركة في نوعية القضايا التي كان تطور المجتمع العربي - الإسلامي ، خلال تلك المراحل ، يطرحها على الفكر العربي لمعالجتها وللبحث عن الحلول لها بالطريقة وبالمستوى اللذين يتناسبان طرديا مع تطور مستويات المعارف العلمية عن الطبيعة وعن العالم ككل . ان الأسباب الموضوعية لنشوء هذه الخصائص ، بالرغم من أن فاعليتها تخضع لقوانين الآلية (١) الداخلية لحركة تطور الفكر العربي ذاته ، ما كان يمكنها مع ذلك أن تجري هذه العملية إلا بالعلاقة مع القوانين العامة لتطور الفكر البشري ، مرتبطة موضوعيا بالقوانين العامة لتطور المجتمع البشري . ذلك أن فعل القوانين الداخلية لفكر شعب ما بعينه ، إنما هو شكل من التحقق للموسم لفعل القوانين العامة ذاتها . على هذا الأساس جاء تحديدنا ، في مباحث الكتاب ، لخصائص الفكر العربي خلال نشوئها وتطورها من الأيسر إلى الأكثر تعقدا .

ثانيهما ، المبدأ المتصل بقضية تطور الفلسفة العربية - الإسلامية بوجه خاص ، من حيث العلاقة بين خصائص هذا التطور والخصائص العامة لتطور الفكر الفلسفي بوجه عام ، أي من غير تحديد المكان والزمان . فنحن نسلم ، دون جدال ، بالحقائق الواقعية التاريخية من أن هذه الفلسفة (العربية - الإسلامية) سلكت في تطورها مجرى معيناً أضفى على هذا التطور خاصية متميزة تتجلى بارتباطه بتطور الفكر الديني الإسلامي من وجه ، وباستيعاب أشكال من التراث الفلسفي اليوناني والتراث الفلسفي الشرقي من وجه آخر . ولكن ، لا يمكن التسليم مع ذلك بموضوعة هينل القائلة بأن الفلسفة الشرقية بعمومها كانت تدور في إطار خاص متفرد ، بمعنى أنها كانت منقطعة الصلة ، ضمن هذا الإطار ، بالمجري العام لتاريخ تطور الفلسفة خارج هذا الإطار، أي بالخصائص العامة لذلك التاريخ . ان النظر الشمولي الواقعي يكشف خطأ هذه الموضوعية ، ويثبت أن كل فلسفة لا تخرج بتطورها الخاص ، مهما اختلفت عوامله وظروفه ، عن دائرة الحتميات التاريخية التي تخص تاريخ تطور الفكر الفلسفي بعمومه الزمني والمكاني . نعني بهذه الحتميات : ١ - كون تطور كل فلسفة إنما يحدث دائماً بطريق الصراع بين المادية والمثالية . ٢ - وكونه يحدث دائماً على أساس الصراع أيضاً بين الديالكتيك والميتافيزيك (الوضع السكوني) . ٣ - وكون طابعه ومستواه مرتبطين بالطابع والمستوى التاريخي لتطور المعارف العلمية عن الطبيعة . ٤ - وكون التغيرات

الكيفية في تطور الفلسفة تسبق - غالباً - الانقلابات الاجتماعية والسياسية . وهي - أي التغيرات الكيفية - تظهر في لحظاتها التاريخية لتصبح أساساً نظرياً لتلك الانقلابات . ٥ - وكون كل فلسفة لا تظهر إلا بشكل مقولات ومفاهيم ، لأن الفلسفة قمة التجريد بين أشكال الوعي الاجتماعي ، ولا يمكن التعبير عن التجريد الفلسفي إلا بلغة المقولات والمفاهيم ، في حين يظهر الفن بلغة الصور (١) .

ان النظر إلى الفلسفة العربية - الإسلامية ، في ضوء تاريخ تطورها الخاص وفي ضوء الخصائص العامة المشتركة لتطور الفلسفة ككل ، يؤدي بنا إلى وضع العلاقة بين هذه وذلك في إطار العلاقة الديالكتيكية بين الخاص والعام . فكما أن خصوصية الخاص لا تلغي فيه السمات المشتركة بين سائر مشخصات العام ، بل تحققها وتؤكد لها ضمن هذه الخصوصية ، كذلك شأن الفلسفة العربية - الإسلامية من حيث العلاقة بين خصوصية تطورها وعمومية الخصائص المشتركة لتطور كل فلسفة . لا نقول هذا من الوجهة النظرية المحض ، بل نقوله استناداً إلى رؤية الفلسفة العربية - الإسلامية هذه في حركتها التاريخية ذاتها ، وإلى رؤيتها وهي فسي مجاري الصراع الذي كان محكوماً عليهما أن تمارسه من الداخل مع ذاتها ومن الخارج مع خصومها المدافعين عن ايدولوجية النظام الاجتماعي المسيطر .

ان موضوعة هينل عن تفرد الفلسفة الشرقية بإطارها الخاص ، قد استغلها الباحثون المثاليون والبرجوازيون المحدثون بتطبيقها على الفلسفة العربية - الإسلامية ، لوضع هذه الفلسفة في إطار من « الخصوصية » المغلفة عن تاريخ الصراع الفلسفي بين المادية والمثالية . فالخلاف إذن في مسألة العلاقة بين « خصوصية » تراثنا الفلسفي وبين الخصائص العامة المشتركة لتطور الفكر الفلسفي العالمي ، ليس هو خلافاً منهجياً وأكاديمياً بقدر كونه خلافاً ايدولوجياً بالأساس .

(١) تدل الآثار الثقافية للشرق القديم أن هذه الآثار ذات طابع تركيبي تمتاز فيها لغة الصور بلغة المفاهيم (الشمر بالفلسفة : عمر الخيام ، المري مثلاً ..) . هذا الطابع التركيبي مما حمل بعض المستشرقين القريبين ، على الحكم بأن الفلسفة غير موجودة في تلك الآثار الثقافية الشرقية . لكن الأمر الذي يعهد المسألة هنا هو مدى وجود المقولات والمفاهيم . وبما أننا نلاحظ في تلك الآثار آراء فلسفية تتخذ ، رغم طابعها التركيبي ، شكل المفاهيم ، فليس ما يمنع تصنيفها مع الفكر الفلسفي .

هذا التراث الفلسفي الذي نضع الخطه هنا لدراسته : ماهويته ؟ . ان له « خصوصية » تاريخية دون جدال ، وان اختلف الراي - كما سبق - في ابعاد هذه « الخصوصية » : هل هي منقطة الى حد الانقطاع عن المجري العام لتاريخ الفلسفة ، ام هي تقع من تاريخ الفلسفة موقع الخاص من العام ، تندرج في اطاره وتحمل من خصائصه المشتركة ما تحمله كل فلسفة في كل مكان وزمان ؟ . ولكن ، الى من تنتسب هذه « الخصوصية » ، او الى ماذا تنتسب واقعا ، تاريخيا ، موضوعيا : اهي نتاج عربي فتسمى « فلسفة عربية » ، ام نتاج اسلامي من كل قوم فتسمى « فلسفة اسلامية » ؟ . ثم ، ما معنى كونها نتاجا عربيا او اسلاميا : هل معناه ان منتجها عرب دما ونسبا خالصا ، او ان المسلمين من كل قوم قد شاركوا في انتاجها ، ام ان المسألة تتجاوز هذا المعنى من الانتماء البشري القومي ، الى معنى الانتماء الفكري - اللغوي ، اي ان الذي يحدد انتماء هذه الفلسفة هو مضمونها نفسها ونفسه والاداة التعبيرية لهذا المضمون ؟ .

هذه المسألة ، بوضعها العام ، مطروحة للبحث والجدل منذ اخلدت الدراسات الحديثة طريقها الى معالجة هذا التراث : اما عند المتقدمين من المؤلفين العرب ، فيبدو ان المسألة لم تكن مطروحة اطلاقا ، لاننا لا نجد في مؤلفاتهم وصفا معينا لفلسفة التراث ذاتها . وهذا يشير الى انهم لم يكونوا يرون حاجزا بينها وبين تاريخ الفلسفة العام حتى عصرهم . ويبدو ان هذه النظرة بقيت هي المسيطرة حتى عهد ابن خلدون . فقد عبّر عنها ببراعة في قوله من العلوم العقلية بانها « طبيعية للانسان من حيث انه ذو فكر ، فهي غير مختصة بملة ، بل يوجد النظر فيها لاهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها ، وهي موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران الخليفة ، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة » (١) . كل ما نجد عند المتقدمين بعض التسميات لفلاسفة التراث ، مثل تسميتهم بـ « فلاسفة الاسلام » (٢)

(١) ابن خلدون : المقدمة . طبعة دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٥٦ ، ص ٨٦ .

(٢) الشهرستاني في « الملل والنحل » . جمل عنوان الفصل الرابع من الجزء الثاني هكذا : « المتأخرون من فلاسفة الاسلام » . وابن سبّين (٦١٣ - ٦٦٩ هـ) وصف الفارابي بأنه « افهم فلاسفة الاسلام » (راجع : احصاء العلوم للفارابي ، مقدمة عثمان امين ، ص ٢٨) . واستعمل القنطري في « اخبار الحكماء » عبارة « حكماء الاسلام » ، وهي العبارة التي جعلها البيهقي اسما لكتابه الذي طبع في لاهور ١٩٥١ باسم « نعمة صنوان الحكمة » (راجع مصطفى عبدالرازق : التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٨) .

والغزالي يسميهم « المتفلسفة في الاسلام » (١) . اما ابن خلدون فيسميهم « النظائر من اهل الاسلام » (٢) . ولكن هذه التسميات لا تدل على انتماء فلسفتهم ، بل لا تدل الا على انتماء اشخاصهم الى المجتمع الذي تكون تحت راية الاسلام ، وليس فيها دلالة على كون هذه الفلسفة تمثل العقيدة الاسلامية . ولولا ذلك لما كان مصطفى عبدالرازق فهم من عبسارة « فلاسفة الاسلام » ان هؤلاء المشتغلين بالفلسفة في ظل الاسلام ، من مسلمين وغير مسلمين يسمون « فلاسفة الاسلام » ، ولما اضطرر للاعتراف بان فلسفتهم تسمى فلسفة اسلامية « بالمعنى الاصطلاحي » (٣) اي لا بالمعنى الديني ، مع انه كان حريصا على استخدام هذه العبارة لدعم تسميتها بفلسفة اسلامية « بالمعنى الاخير . وهكذا شأن تسمية المؤرخين المتقدمين للفيلسوف الكندي بـ « فيلسوف العرب » حينما وب « فيلسوف الاسلام » حينما آخر ، دون ان يقصدوا ان الكندي انشا « فلسفة عربية » او « فلسفة اسلامية » بمعنى الانتماء « الجنسي » او الديني ، بل كل ما قصدوه هو ما عبّر عنه القاضي صاعد في قوله انه « لم يكن في الاسلام (يقصد في البلدان الاسلامية) من اشتهر بعلوم الفلسفة فسوفه فيلسوفا غير يعقوب (الكندي) » (٤) . اذن ، ليس في مؤلفات المتقدمين ما يحدد « هوية » فلسفة التراث . اما المستشرقون والمحدثون العرب فقد اثاروا في هذه المسألة جدلا لم ينحسم عندهم بعد . غير ان الجدل بينهم ينحصر في جانب واحد من المسألة ، هو « جنسية » هذه الفلسفة - اذا صح التعبير - اي تحديد انتمائها اما « للجنس » العربي : او الى اكثر من « جنس » بشري في دولة الخلافة ، ولم يفكروا في تحديد هذا الانتماء على اساس مضمونها الفكري وعلاقة هذا المضمون بالواقع الاجتماعي . فهم يذهبون في هذه المسألة مذهبين كلاهما وحيد الجانب : مذهب يقول انها « فلسفة عربية » لانها مكتوبة باللغة العربية ، وآخر يقول انها « فلسفة اسلامية » لان اغلب ممثليها ليسوا من اصل عربي (٥) . فالمسألة لدى كلا المذهبين تقف عند ظاهرة واحدة من الظاهرتين وتبقى الثانية مهمة كأنها غير موجودة ، او كأنها ليست ذات شأن . ثم ان

(١) الغزالي : « تهافت » الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ١٩٥٥ ، ص ٦٣ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٨٦ .

(٣) مصطفى عبدالرازق : التمهيد . ص ١٩ .

(٤) القاضي صاعد الاندلسي : طبقات الامم . المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩١٢ ، ص ٥٢ .

(٥) راجع : عبدالرازق : التمهيد . ص ١٨ - راجع « جان امين : مقاله « اصالة الفلسفة

الاسلامية ورسالتها » (اعمال المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر ، المجلد ١٠ ، ص ١ - ٨)

- راجع ايضا جميل صليبا : « بحث في الفلسفة الالهية عند ابن سينا (بالفرنسية) ،

ص ٥٤ - ٥٥ .

المسألة تبدو ، في هذا الخلاف ، انها مسألة شكلية من حيث اللغة ، وسطحية من حيث الانتماء الى هذا الاصل ، او ذلك من اصول البشر . انها ابعد من ذلك واعمق . فليست كتابة هذه الفلسفة باللغة العربية - بمظهرها الشكلي وصورها المعجمية - هي المسألة ، وليست هي ايضا ان يكون اغلب ممثلي هذه الفلسفة من اصل غير عربي او يكونوا من اصل عربي ، بالمعنى السطحي البسيط لهذا النوع من الانتماء القومي . بل ينبغي النظر الى الامر الجوهرى الذي يكمن - اولاً - في ان فلسفة التراث مكتوبة باللغة العربية دون غيرها ، ويكمن - ثانياً - في ان الذين يمثلون هذه الفلسفة ينتمون الى اكثر من لغة واحدة لاكثر من شعب واحد من الشعوب التي انتظمتها خلال القرون الوسطى دولة - او دول - مشتركة ، فارتبطت بالاسلام لا من حيث هو دين فحسب ، بل من حيث تاريخيته اساساً اي من حيث اصبح عنواناً لنظام اجتماعي تاريخي . فالموقف العلمي هنا يفترض الاخذ بكلتا الظاهرتين من جهة اولى ، والبحث - من جهة ثانية - عن الجوهر الكامن لا في كل ظاهرة منهما على انفراد ، بل فيهما مجتمعين في وحدة . فما هو هذا الجوهر الكامن في وحدة الظاهرتين ؟ .

يجب النظر اولاً في موقع اللغة العربية من تراثنا الفكري بمعناه الاشملى ، وفي ضوئه يتحدد موقعها من التراث الفلسفي ، بمعناه الخاص . انها - كلفة - ليست سوى اداة تعبيرية عن الوعي الاجتماعي في بيئة اجتماعية تاريخية معينة . فهي - بهذه الصفة - اداة اجتماعية . صحيح ان اللغة تتكون وتنمو وتتطور بقوانين آلياتها الخاصة بها التي هي اكثر استقلالية من محتوى الفكر الذي تعبر هي عنه ، ولكن ذلك لا يعني ان قوانين هذه الآلية الداخلية الخاصة باللغة تعمل بمعزل عن قوانين حركة الفكر وقوانين حركة المجتمع اللتين هي اداة التعبير عنهما . ان الامر على العكس . فهي تاريخية . اي انها لا تنشأ وتنمو وتتطور خارج تاريخ الوعي الاجتماعي المعين الذي هو ايضا لا ينشأ وينمو ويتطور خارج تاريخ المجتمع المعين . هكذا شأن اللغة العربية بالتحديد : فيقدر ما كان الوعي الاجتماعي لدى المتكلمين بها يستوعب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والديموغرافية منذ نشأة الاسلام حتى استقرار شكل النظام الاجتماعي - السياسي لدولة الخلافة ، كانت هي - اي اللغة العربية - محكومة ، بالضرورة ، ان تستوعب - في قاموسها وفي فيلولوجيتها - تلك التحولات بطريقتها الداخلية التي هي ايضا لها تاريخيتها . ان النظر اليها من هذا الجانب يكشف انها كانت تتحرك بكل طاقاتها الفيلولوجية والتعبيرية لتتفجر عن « معجمية » جديدة تضطلع بمهمة حمل الافكار التي تنتجها بنية العلاقات الاجتماعية العربية - الاسلامية خلال

العصر الوسيط . ان قوانين حركتها الوضعية (الاشتقاق ، النحت ، التعريب الخ ..) كانت تستجيب بطواعية لاحتواء كل اشكال الوعي الاجتماعي الملازم لتلك البنية . من هنا يحق القول ان « معجمية » اللغة العربية ونظامها الفراماطيقي الموروثين عن عصر الجاهلية ، ليس هما اللغة العربية التي تحمل لنا فكر التراث وفلسفة التراث : تلك لها بنيتها البسيطة المتصقة بتاريخ المجتمع العربي القبلي البسيط . اما هذه فلها بنيتها المركبة على مثال تاريخ المجتمع العربي - الاسلامي المركب باكثر من معنى للتركيب ، اي بجملة متشابكة متفاعلة من المركبات الاقتصادية - الاجتماعية ، والسياسية والثقافية والديموغرافية . وتؤكد كلمة « الديموغرافية » هنا ، لان هذا المركب البشري كان له دور تاريخي عظيم الاثر في عملية تطور علاقات الانتاج بخصائصها **النمطية** المتميزة تاريخياً ، وفي عملية تشكيل الفكر - التراث المعبر عن البنية الاجتماعية لتلك العلاقات . ان المركب العربي - الاسلامي الذي يشير الى تلك التجربة التاريخية المتكاملة من تفاعل الطاقات البشرية لشعوب عدة في ممارسات النشاط **الاقتصادي** والنشاط **المعرفي** ، قد اضفى على هذه الممارسات المشتركة لقوى الانتاج المادي والروحي (الفكري) ، سمات جديدة تتميز بشكلها التاريخي في حقل العلاقات الاجتماعية وفي حقل العمل الفكري معاً ، كما تتميز - في اطار هذا الشكل التاريخي - **باللغة المشتركة** التي استوعبت نتاج تلك التجربة بقدرة تكاد نقول **خارقة** . ان هذه اللغة المشتركة (اللغة العربية) قد انصهرت في بنيتها المعجمية والفيلولوجية والفراماطيكية وفي بنيتها التعبيرية ، مجموعة من العلاقات هي حصيلة تاريخ ذلك التفاعل الصاحب بتناقضاته الكثيرة التنوع ، والكثيرة التعقد . ولكنه التفاعل الذي وجد الاطار لوحدة تلك التناقضات ، على الصعيد الفكري ، في ممارسات **الفكر الفلسفي** بوجه خاص . ذلك بسبب من كون الفكر الفلسفي هو اكثر اشكال الوعي الاجتماعي مقاربة للنظر في معضلات الكون والمجتمع والفكر من منطلقات ومواقف لا يمكن فيها الحياد ازاء ما يجري في العالم الخارجي من تناقض وصراع . ان ما نسبته الفكر العربي الاسلامي الفلسفي كان هو ذلك الاطار لوحدة التناقضات في المجتمع العربي - الاسلامي مسجلاً بهذه اللغة المشتركة ، بكل ما تحمله من حصيلة تاريخ التفاعلات التناقضية في ذلك المجتمع . ان العلاقات الداخلية لهذا الفكر نشأت في نطاق تصورات مفاهيم الاسلام الكونية والاجتماعية ، وتطورت في نطاق استيعاب هذا الفكر لحركة الصراع بين هذه المفاهيم نفسها بوضعها المجرى وبصورها كمبادئ مطلقة وقائمة ، وبين الممارسات العملية في مجال العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية المتحركة . وفي وسط هذا الصراع ذاته تحولت تلك المجموعة من العلاقات الداخلية للفكر العربي - الاسلامي الى اشكال ايديولوجية ، تعبيراً عن

التمثل الناضج لحركة الصراع هذه في مسنوها الفكري . ويمكن ان نحدد بدء التجليات الاولى لهذا التحول بالظاهرة المسماة بـ « القدرة » والتفاعلات التي أحدثتها هذه الظاهرة في الاوساط الفكرية والايوساط « الشعبية » المناهضة آنئذ لحكم الامويين ولايديولوجيتهم القائمة على الجبرية . ثم اخذت هذه التجليات تتطور مرحلة مرحلة : وجدت شكلها المتطور اولاً في فكر المعتزلة ، ثم وجدت اشكالها العليا في مجالين متوازيين : الفلسفة ، والتصوف الفلسفي . وخلال ذلك برزت عند « اخوان الصفاء » بشكل آخر تتداخل فيه معالم الفلسفة ومعالم التصوف الفلسفي على غير انسجام واضح .

ان الاستنتاج الذي نريد ان نستخلصه من كل ذلك هو الاتي : لم تكن اللغة العربية اداة خارجية لحركة كل هذه العمليات الفكرية - الايديولوجية ، بل كانت عنصراً حركياً من عناصرها الداخلية . ذلك ان هذه اللغة ، خلال تفرسها بالتعامل مع كل الظواهر المادية والروحية (الفكرية) لمسيرة العرب باسم الاسلام في العالم الاسيوي والافريقي حتى العالم الاوروبي ، قد حملت في بنيتها الجديدة المتطورة ، ابعاداً فكرية لكل تلك الظواهر ، بحيث أصبحت معلماً حياً من معالم التاريخ المشترك لمختلف الشعوب التي اندمجت في المسيرة - موضوعياً - واسهمت في صنع هذا التاريخ وفي صنع تراثه الفكري بما فيه من تراث فلسفي .

لنا نجد ، حتى الآن ، تحديداً وصفاً مكثفاً لهذا التاريخ المشترك ادق من وصفه بالتاريخ العربي - الاسلامي . فليست كلمة « العربي » فيه تعني الانتماء بالدم والنسب الخالصين ، لان هذا النوع من الانتماء أصبح في العالم شيئاً خارج التاريخ ، بل تعني الخصائص التاريخية التي تنسب للاشكال الحضارية الناتجة عن مسيرة العرب تلك وتفاعلهم خلالها مع جملة من الشعوب شاركهم صنع هذه الاشكال وصنع تاريخها الكامل . من هنا تكون كلمة « الاسلامي » في وصف هذا التاريخ تعبيراً عن هذه المشاركة ذاتها ، وإشارة الى هذه الشعوب ذاتها . ولذا يتحدد محتوى الكلمة (الاسلامي) بدلالاتها الحضارية ، لا بدلالاتها الدينية ، من حيث ان صناعة هذا التاريخ المشترك هي نتاج بنية اجتماعية مركبة متكاملة اربطت وضعها السياسي والحقوق والتشريعي بنظام دولة الخلافة الاسلامية وبالاسس المادية الاقتصادية لهذا النظام . ولم يكن يعني هذا الارتباط قط ان الناس الذين يؤلفون مجتمع دولة الخلافة هم بالضرورة مسلمون من حيث المعتقد . فانه من المعروف تاريخياً انه كان فيهم من يدينون بمعتقدات اخرى كثيرة : مسيحية ، ويهودية ، وصابئية ، ومزدكية وغيرها . فالوصف بـ « الاسلامي » هنا لا يشير الا الى المدلول الاجتماعي - التاريخي .

اذا كان التحديد الوصفي الوحيد ، حتى الآن ، لهذا التاريخ هو انه عربي - اسلامي بالمعنى ذاك ، فان تراثه الفكري بمختلف اشكاله ، هو بالضرورة عربي - اسلامي . حتى لغة هذا التراث ، وفقاً لتحليلنا السابق ، هي عربية - اسلامية . وهنا تكشف فلسفة التراث عن « هويتها » الواقعية - التاريخية . فهي ليست عربية صرفاً ، وليست اسلامية دينية ، وليست اسلامية تاريخية صرفاً . هي فلسفة عربية - اسلامية بالمفهوم السابق الذي توصلنا اليه . ذلك ما التزمناه في هذا الكتاب .

القسم الأول

ما قبل نشوء النظر الفلسفي

الفصل الأول

في الجاهلية

— الجاهلية بين مرحلتين —

١ - الأطار التاريخي للبحث

إذا كنا ندخل عصر الجاهلية (١) في موضوع بحثنا ، كنقطة ابتداء ، فإن المنطلق المباشر لذلك هو محاولة استجلاء الأصول الأولية التاريخية للأشكال التي عبر بها سكان شبه الجزيرة العربية عن تصوراتهم لظواهر الكون والطبيعة وعن علاقاتهم الاجتماعية وأوضاع حياتهم . وهي هذه الأشكال التي تكونت منها المعالم الأولى لما قد يجوز أن نسميه الفكر العربي أو الثقافة العربية في مرحلة ما قبل الإسلام من تاريخ العرب . أن نقطة الابتداء هذه ستساعدنا في رؤية المسار التاريخي لهذا الفكر منذ بداياته ، لتكون هذه الرؤية أساساً لتكوين فكرة شمولية ، في ما بعد ، عن وجوه التطورات التي سيمر بها هذا المسار عبر الكثير من التقطعات أو القفزات أو التحولات في تاريخ العرب بعد الإسلام .

غير أن هذا المنطلق المباشر لادخال عصر الجاهلية في موضوع بحثنا ، يستلزم بالضرورة منطلقاً آخر غير مباشر . نقول : بالضرورة . لأن هذا المنطلق غير المباشر هو المرجع الأساس في محاولة الاستجلاء الفكرية أو الثقافية . نعني به النظر في بنية المجتمع القبلي لشبه الجزيرة العربية ، وفي الأسس المادية المكونة لهذه البنية والأشكال والظواهر التي تجلت بها خلال العصر الجاهلي . ولكن الكلام على هذه البنية وأسسها المادية وأشكالها وظواهراتها ، إنما يتحدد هنا بحدود التاريخ الذي ينطلق منه مسار بحثنا في هذا الفصل .

(١) تسمية عصر ما قبل الإسلام بالعصر الجاهلي ، هي تسمية إسلامية استندت إلى الآية القرآنية : « إذ جعل الدين كفراً في قلوبهم الحمية ، حمية الجاهلية » (سورة الفتح : ٤٨ ، الآية ٢٦) . وكلمة الجاهلية - كما نمل الآية - تشير إلى مصيرون أخلاقي وسلوكي ، وليس المقصود بها أن معنى الجهل المضاد للمعرفة . يدل على ذلك أيضاً ما ورد عن النبي من أن أبا ذر عير أمامه رجلاً بامه ، فقال - أي النبي - لابي ذر : انك امرؤ فيك جاهلية » . وقد قسم الإسلاميون الجاهلية إلى : جاهلية أولى قالوا أنها التي ولد فيها إبراهيم ، وجاهلية ثانية قالوا أنها القرية من الإسلام وولد فيها النبي محمد (راجع جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٤٠) .

وهو تاريخ المرحلة الأخيرة من العصر الجاهلي . ذلك ان تاريخ العرب قبل الاسلام يتألف من مرحلتين رئيسيتين . ويكاد يكون متفقاً عليه بين المؤرخين والباحثين ان حدود المرحلة الأخيرة ، التي هي الاطار التاريخي لبحثنا هنا ، لا تبعد في زمن الجاهلية الى ما قبل القرنين : الخامس والسادس للميلاد . فان مختلف المؤلفات التاريخية والدراسات الاستشرافية وغير الاستشرافية التي عنت بتاريخ شبه الجزيرة في الفترة المتصلة بظهور الاسلام ، انما تتكلم على هذه الفترة ضمن هذين القرنين . ان هذا التمهيد يستند الى اساس واقعي . وربما صح ذكر حقيقتين كدليل على هذا الاساس :

الاولى : ان الشعر الجاهلي الذي لا يزال يعد المصدر الاوثق لدراسة تلك الفترة ، لم يعرف مؤرخو الادب العربي منه ما هو اقدم من مئة وخمسين سنة قبل الاسلام (١) . ان هذه الحقيقة ذات صفة تاريخية جديرة ان تعتمد في تحديد المرحلة التي نحن بصدها . ذلك ان هذا الشعر ، بما يحمل من صور ومواقف وعلاقات وصفات للاشياء ومن نظرات الى العالم ، لا ينطبق الا على ما نعرفه عن الحياة العربية القبلية في الفترة الأخيرة من العصر الجاهلي ، ولا نجد فيه انعكاسات عما كشفته الوثائق الانثروبولوجية وكتابات المؤرخين الاغارقة والرومان الكلاسيكيين من اشكال الحياة الجاهلية القديمة او ما كان منها قبل القرن الخامس الميلادي . واذا كان من الصحيح القول بأن الاشكال المتطورة التي يبرز بها الشعر الجاهلي المعروف لدينا حتى الآن ، تنبئ عن تاريخ طويل مرت به هو ابعد من الزمن الذي يرجع اليه اقدم شعر جاهلي وصل الينا ، فانه من الصحيح ايضا القول بان عدم وصول ما هو اقدم من ذلك الينا ينبئ كذلك عن علاقة تاريخية لها حدودها الزمنية بين هذا الشعر الذي نعرفه والفترة التي يعنى بها الاسلاميون عناية خاصة من تاريخ العرب قبل الاسلام . لذا يمكن قياس هذه الفترة زمنياً بمقياس زمن هذا الشعر .

اما الحقيقة الثانية ، فهي حاصل المقارنة بين المظاهر الاقتصادية والاجتماعية في شبه الجزيرة خلال القرنين الخامس والسادس وبين هذه المظاهر في ما قبل ذلك . ان هذه المقارنة ، استناداً الى الكشوفات التاريخية ، تضع فارقاً في انماط تلك المظاهر بين المرحلتين . ويمكن تصور هذا الفارق على النحو الآتي :

— خلال القرنين الخامس والسادس ، كان يسود مجتمعات شبه الجزيرة نظام الترابط القبلي الذي يقسم السكان الى وحدات من القبائل ينتظم كل

(١) احمد امين : فجر الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٨ سنة ١٩٦١ ، ص ٥٨ .

وحدة منها رابط النسب في الغالب ورابط التحالف احياناً ، مع استقلال هذه الوحدات بعضها عن بعض ، ومع فقدان المؤسسات السياسية الجامعة بينها ، وعدم اعتراف الواحدة منها بسلطة من خارج القبيلة . ومن جهة أخرى ، كان اعتماد تربية الابل وسيلة رئيسة للعيش والانتاج لدى غالبية القبائل ، اضافة الى كون بعضها يعتمد الزراعة حيثما تتوفر اسبابها الطبيعية ، كما في اليمن وحضرموت وسواحل عمان وبعض مدن الحجاز (الطائف ، يثرب وما حولها) ، وكما في اليمامة والواحات . لذلك كان طابع الترحل الملازم للحياة البدوية هو الغالب ، وطابع الاستقرار الملازم للحياة الزراعية هو الاقل . هذه اللوحة سرى ، في ما بعد ، ان عوامل جديدة ستحدث فيها تغييرات تؤدي الى تفكيك نسبي في نظامها . ولكن هذه التغييرات لا تنفي الطابع الاساسي للمرحلة التاريخية ككل .

— اما قبل القرنين الخامس والسادس ، فان المعطيات المتوفرة للباحثين والاثاريين والمؤرخين في العصور الأخيرة (١) ، تقدم دلائل لا تدع مجالاً للشك في ان اقساماً من شبه الجزيرة (الاقسام الجنوبية بالخاص) عرفت مستويات متقدمة نسبياً من تطور الزراعة والري الاصطناعي والمنشآت المعمارية والمؤسسات السياسية (الدولة) وشكل تقسيم العمل (اقسام السكان الى زراع ومربي ماشية وصناع حرفيين) . وقد شهد القرن الخامس بقايا من هذه المظاهر في حالات التدهور (٢) . ويبدو ان انقراضها قد ظفر ، ففي منتصف القرن التاسع عشر ، ببعض تلك المعطيات حين قال في رسالته الى ماركس (المؤرخة في ٢٤ مايو ١٨٥٣) : « يبدو ان العرب ، حيثما وجدوا وجوداً حضارياً في الجنوب الغربي ، كانوا شعباً متمدناً على نحو ما كان المصريون والاشوريون الفخ . تدل على ذلك منشأهم المعمارية » (٣) .

(١) توفرت هذه المعطيات بفضل بعوث الحفريات الاستكشافية ومؤلفات الرحالة الاوربيين في القرنين التاسع عشر والعشرين وما بين الحربين العالميتين في هذا القرن بخاصة ، اضافة الى مؤلفات المؤرخين اليونان والرومان الكلاسيكيين والمؤرخين الاسلاميين في القرون الوسطى . ان هذه جميعاً تضع امامنا لائحة من المكتشفات والاخبار تدل على حضارة اليمن القديمة ، كالتفوش الكتابية على الحجر والمعادن والانسار المعمارية والسود (راجع السيد عبد العزيز سالم : تاريخ العرب في العصر الجاهلي ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٦٤ - ٥٦) .

(٢) تشير بذلك الى الدولة العميرية الثانية التي تأسست في نهاية القرن الثالث واخذت تتعرض للتصدع منذ غزو الاحباش لليمن سنة ٣٤٠ م ، لم سقطت نهائياً سنة ٥٢٥ م (المرجع السابق ، ص ١٤٦ - ١٥٢) .

(٣) ماركس - انقار : المؤلفات ، الطبعة الروسية ١٩٦٢ ، المجلد ٢٨ ، ص ٢١٠ .

٢ - إنقطاع تاريخي :

ان هذا الفارق بين المرحلتين يكشف ان تاريخ العرب قبل الاسلام تعرض لحالة من الانقطاع التاريخي في حركة تطوره ربما كان لها امثالها في مراحل سابقة ايضا : ومن المرجح ان مثل هذا الانقطاع صدر : اما عند منعطفات التعاقب بين الدول التي عرفها التاريخ في القديم ، ما اندثر منها وما بقي له اثار تدل عليه كدول : المينيين (١٣٠٠ - ٦٢٠ ق. م) ، والسبئيين (٨٠٠ - ١١٥ ق. م) ، والقتاتيين (١) ، والحميريين (١١٥ ق. م - ٥٢٥ م) واما من اثر الصراع بين هذه الدول من جهة ، وبينها وبين الدول الخارجية باشكال متنوعة ، من جهة اخرى ، (٢) . واذا كان المؤرخ المشرق السوفياتي بليابيف لا يجزم بمعرفة «الاسباب - المادية والروحية - التي عملت على تأخر الحضارة اليمنية وزوالها في اثناء الفترة السابقة لظهور الاسلام في عهد الملوك الحميريين بين ٣٠٠ و ٥٢٥ للميلاد » (٣) ، فانه يقدم هو لنا ، اضافة الى ما تقدمه سائر المصادر والمراجع (٤) ، مفتاح هذه المعرفة التي يمكن ان تصل بنا الى حد الجزم بان الاسباب الرئيسة للقطع النسبي في مجرى عملية التطور ، تبدأ بما ادت اليه أحداث الغزو الاجنبي وأحداث الصراع الداخلي من اختلال في سيطرة الحميريين على الطرق التجارية الكبرى ، واختلال في رعايتهم سد مارب (٥)

- (١) الدولة القنبانية عاصرت ٧٤ من الدولتين : اليمنية ، والسبئية ، وسقطت حوالي عام ٢٥٠ ق. م. كانت عاصمتها في الموقع المعروف الآن باسم كحلان في وادي بيجان قربا من باب المندب (راجع السيد عبدالعزيز سالم : المرجع السابق ، ص ١٤٠ ، الهامش ١) .
- (٢) صارع السبئون الدولة اليمنية ايام ضعفها حتى قفوا عليها ، ثم خاضت الدولة السبئية صراعا داخليا مع رؤساء القبائل والامارات الطامعين بالسلطة وواجهت ثورات محلية عدة ، الى جانب انواع من الصراع الخارجي : بدءا من سمي البطالسة في مصر لاحتكار التجارة الشرفية ، حتى التدخل الاجنبي في شؤونها حين انتهكت الاضطرابات الداخلية واضطفت وضمتها الاقتصادي ، الى ان فلتت السيطرة على البحر الاحمر وسواحل افريقية وانتقلت التجارة البحرية الى ايدي اليونان والرومان . وكذلك شبان الدولة الحميرية . فقد واجهت حملة غزو رومانية عام ٢٤ ق. م . واحتلالا جشيا عام ٣٤٠ م ، كما واجهت تحول التجارة من مارب الى الطريق البحرية عبر البحر الاحمر واستئثار الرومان بالتجارة البحرية . كل ذلك ادى الى اهمال ترميم سد مارب حتى تهدم وحصل الهجرات وتخربت الزراعة (المرجع نفسه : ص ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٧ ، ١٥١ ، ١٥٢) .
- (٣) ي. ا. بليابيف : العرب والاسلام والخلافة العربية ، ص ٩١ .
- (٤) راجع جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، بغداد ١٩٥٩ - ١٩٥٩ ، ج٢ ، ص ١٥٩ .
- (٥) يرجع بناء هذا السد الى عهد ملك سبأ « سمه على بنف » الذي انشاء على قم وادي ذنه في مارب عام ٦٥٠ ق. م (السيد عبدالعزيز سالم : ص ١٣٩) .

الذي كان العمود الفقري لتنظيم الري الاصطناعي طوال العام ولتطور الزراعة الكثيفة في المنطقة الجنوبية من الجزيرة . فقد ادى هذا الاختلال الى انهدام السد وخراب الاراضي الزراعية وقطع حركة التطور في هذه المنطقة بهجرة اهلها الى مناطق اخرى على اطراف الجزيرة ، اذ هاجر الازد (الفساسنة) الى نواحي الشام ، وهاجر التتوخيون الى البحرين ، وهاجر المناذرة الى العراق ما بين الحيرة والانبار (١) . وهذا القطع هو العلامة الفارقة بين مرحلة الجاهلية الاخيرة ومراحلها السابقة التي كانت تحمل من مقومات التطور ما يصلح ان يكون عاملا لدفع هذه المقومات نحو تطور اوسع واعمق يشمل اقسام اخرى من شبه الجزيرة العربية .

٣ - وحدة القطع والاستمرارية :

غير ان المقصود بالقطع هنا ليس مفهومه السكوني (الميتافيزيقي) ، اي القطع المطلق لحركة التطور في احدى مراحلها ثم البدء في المرحلة اللاحقة من نقطة الصفر ، اي البدء المطلق ايضا . بل نقصد هنا مفهومه الديالكتيكي ، وهو المفهوم الذي يعتبر القطع جزءا من خط الاستمرارية نفسها . ان فهم العلاقة الديالكتيكية على هذا النحو بين القطع والاستمرارية في حركة تطور المجتمع البشري ، يرجع الى الاساس العلمي لمفهوم الحركة ذاتها في الطبيعة والمجتمع والفكر جميعا . وهو الاساس القائم على وحدة التناقض الداخلي لقانون الحركة . هذا التناقض الذي بنى عليه زينون الايلسي (٤٨٩ ق. م - ؟) انكاره المطلق لوجود الحركة ، استنادا الى ما ادركه ، بحق ، من الطابع المتناقض للتفكير في مسألة الحركة (٢) ، دون ان يستطع حل مشكلة هذا التناقض على الاساس الذي اعتمدته الموقف الديالكتيكي . فان الحركة ، من

- (١) المرجع السابق : ص ١٤ .
- (٢) كان زينون يرى ان الحركة غير مقولة ، مع اعترافه بان المعرفة الحسية تقضي بوجود الحركة ، ولكنه لا يعترف بصحة المعرفة الحسية . اما الفكر (المعرفة العقلية) فيقع في التناقض حين يفكر في الحركة . بمعنى انه لا يمكن التفكير فيها الا بصفتها التناقضية بين السكون والتحركة (في نقطة معينة في لحظة معينة توجد ولا توجد) وهذا يعني التناقض في التفكير نفسه حين يفكر فيها بهذه الصفة ، او يعني التناقض المنطقي الشكلي في التفكير بالحركة . ولهذا هي - الحركة - غير مقولة ، اذن هي غير موجودة . اوضح زينون منطق تفكيره هذا خلال براهينه الثلاثة الشهيرة باسم (ابوريات) : مثال السهم ، واخيلس والسلحفاة ، ومثال تجزؤ مسافة ما اثناء قطعها الى انصاف غير متناهية (راجع هذه الامثلة - البراهين في قصة الفلسفة اليونانية : احمد امين وزكي نجيب محمود ، ط٢ ، القاهرة ١٩٣٥ ، ص ٤٦ - ٤٧) .

معرض تحليل بنية المجتمع القبلي في تلك المرحلة :

١ - ظهور علائم الانحلال في النظام البدائي ، للانتقال من الاقتصاد الطبيعي الى الاقتصاد البضاعي ، حتى التبادل النقدي . ومن أبرز هذه العلائم : تقلص المشاعية البدائية ، وظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج .

٢ - بداية تحول سلطة رئيس القبيلة عن أساسها القديم ، وهو مراعاة التقاليد القبلية فقط ، الى أساس جديد هو مراعاة الوضع الاقتصادي للرئيس الى جانب الوضع القبلي التقليدي .

٣ - زوال الوضع الامومي (الطومني) (١) في العلاقات العائلية وسيادة العلاقات الابوية (البطريكية) (٢) .

ان شيئا من هذه الظواهر لا يمكن - من وجهة نظر المادية التاريخية - ان يوجد في مجتمع ما دون ان يكون مسبقا بتطور تاريخي طويل الامد قطع خلاله المراحل الضرورية للوصول الى المرحلة التي تحتم وجوده كنتيجة لذلك التطور . اي ان وجود هذه الظواهر في مجتمع المرحلة الاخيرة للجاهلية العربية دليل مادي تاريخي على ان هذه المرحلة لم تكن من نوع البدء المطلق المسبوق بالقطع المطلق عن المراحل التي سبقتها من تاريخ العرب قبل الاسلام ، بل الواقع انها نتاج استمرارية في حركة التطور التاريخي جرت في خط واحد ، او في وحدة ديباليكتيكية ، مع اشكال من التقطع ، لا شكل واحد فقط . على ان هذا الواقع ليس مصادفة اتفق حصولها في تاريخ العرب قبل الاسلام ، كشذوذ عن القاعدة في تاريخ تطور المجتمع البشري ، بل كان ظاهرة حتمية من ظواهر القانسون العام لتاريخ المجتمعات البشرية . فان هذا التاريخ لا يجري في استمرارية مطلقة ، ولا في قطع مطلق ، بل في وحدة من هذين معا .

٤ - دلالة اللغة والشعر الجاهليين :

اضافة الى الظواهر الاقتصادية والاجتماعية السابقة ، يجب النظر الى الهمية البالغة لوجود لغة عربية وشعر عربي في المرحلة الاخيرة للجاهلية هما على مستوى متطور يكاد يتخطى مستوى النظام الاجتماعي القبلي في تلك

(١) Totemism

(٢) Paternalism

ان بعض عادات الزواج واشكاله في الجاهلية الاخيرة يمكن ان تكون دليلا على ان بلاد العرب عرفت في القديم نظام الامومة .

وجهة نظر هذا الموقف ، ليس الخيار بين التفكير فيها كشيء متقطع فقط ، او كشيء غير متقطع فقط ، اي الخيار الاحصائي الجانب ، بل هناك الخيار الثالث الذي ينظر الى الحركة انها عبارة عن وحدة التقطع وعدم التقطع معا . اما « السهم » الذي يتحدث عنه زينون ، فانه - بناء على هذا الخيار الاخير - يكون موجودا وغير موجود في النقطة المعينة نفسها وفي اللحظة المعينة نفسها . وهكذا في كل نقطة وكل لحظة على خط « السهم » الزينوني (١) . والامر نفسه يجري في مثال اخيلوس والسلحفاة (٢) : فلو ان الحركة هي التقطع فقط - كما كان يفكر زينون - لكان افتراض عدم امكان اخيلوس اللحاق بالسلحفاة صحيحا . غير ان فهم الحركة بكونها وحدة التقطع : التقطع وعدم التقطع (الاستمرارية) ، يجعل لحاقه بالسلحفاة ممكنا .

ان هذا المفهوم الدياليكتيكي للحركة ينطبق على الحركة التاريخية لتطور المجتمع ، ولتطور الفكر ، بالطريقة نفسها التي ينطبق بها على الحركة في الطبيعة . فالتاريخ : تاريخ المجتمع وتاريخ الفكر كلاهما ، عبارة عن وحدة التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية ، اي وحدة التقطع والاستمرارية في خط هذه التغيرات . اذن ، فهذا هو معنى القطع الذي قلنا انه حدث في تاريخ العرب قبل الاسلام بين المرحلة الجاهلية الاخيرة والمراحل التي سبقتها . اي ان ذلك لم يكن من نوع القطع المطلق . فان خط استمرارية التطور في المجتمع العربي لم ينقطع كليا ، بل الذي حدث لا يزيد عن كونه جزءا داخلا في وحدة سياق هذا التطور الدياليكتيكي . والواقع التاريخي يثبت ذلك . وهو - اي هذا الواقع التاريخي - يتجلى في ظواهر عدة من ظواهر المجتمع العربي في المرحلة الجاهلية الاخيرة ، نلخصها الان بايجاز لكي نعود اليها - بعد - في

(١) لآيات بطلان الحركة تصود زينون سهما ينطلق في الفضاء ، وقال ان هذا السهم لا بد ان يكون في اية لحظة زمنية ، خلال انطلاقه ، لابتدا في نقطة معينة ، لانه لا يمكن ان يكون ، في لحظة واحدة ، موجودا في مكانين اثنين . واذا كان السهم في كل جزء زمني ساكنا في نقطة معينة ، لزم ان يكون في مجموع الاجزاء الزمنية ساكنا ايضا ، لان استمرارية السكون لا ينتج غير السكون ، فلا حركة اذن .

(٢) وبطريقة اخرى حاول زينون نفي وجود الحركة فتصور رجلا (سماء اخيلوس) يسابق سلحفاة ، واغتر في ان السلحفاة تلدغ الرجل عشرة امتار منذ البدء ، بناء على ان سرعة الرجل تعادل عشرة امثال سرعة السلحفاة : حين بدأ الرجل السير وقطع عشرة امتار الفاصلة بينه وبينها وجدها قد دغمت مترا واحدا ، اي عشر المسافة التي قطعها هو ، فلما قطع هذا المتر كانت هي قطعت عشر المتر ، فلذا قطع هذا المتر تكون قد دغمت جزءا من متره من المتر .. وبطلان هكذا الى غير نهاية دون ان يلحق اخيلوس السلحفاة .

المرحلة، بالرغم من كونهما - أي اللغة والشعر - يحملان انعكاسات أمينة لمختلف ظاهرات هذا النظام . وسنرى في ما بعد أن البنية اللغوية والصفات الفيلولوجية والبنية الأسلوبية للغة الشعر والنثر الجاهليين في القرن الخامس والسادس للميلاد ، لا يمكن أن يتصور المرء - إلا من وجهة نظر لا تاريخية - أنها كلها ولدت من نقطة الصفر في هذين القرنين . لقد ظهر الإسلام في شبه الجزيرة فوجد اللغة المعبرة عن دعوته بمبادئها وتفسيراتها للعالم وتشريعاتها ، حاضرة وقادرة على أداء كل ذلك . سواء بدلالاتها السابقة المباشرة أم بالدلالات الجديدة غير المباشرة التي خضعت ، بطبيعة مدهشة ، لكل المضامين الجديدة في هذه الدعوة بكل ما حملت من مبادئ وعقائد وتشريعات . أي أنه وجد أداته اللغوية والبيانية الناضجة لا للتعبير عن الظروف التاريخية الناضجة لظهوره فحسب ، بل للتعبير عن احتمالات الظروف التاريخية الآتية بعهد ظهوره كذلك . أن اللغة القرآنية الرفيعة البيان حتى أعلى مستويات البيان العربي . هي إحدى أهم ظاهرات الاستمرارية التاريخية لحركة تطور المجتمع العربي قبل الإسلام ، مع القطع الديالكتيكي في خط هذه الاستمرارية نفسها . أن هذه اللغة الناضجة ليست ظاهرة لغوية مجردة ، بل هي - بجوهرها - ظاهرة اجتماعية . وليس المستوى المتطور الذي تجلت به في لغة القرآن ، سوى شكل من أشكال الثقافة في عصر الجاهلية . فهل يصح نسي العلم أن تكون هذه اللغة وأن يكون هذا البيان الفني الذي تؤديه شعرا أو نثرا ، نتاج قرن ونصف قرن من زمن ما قبل الإسلام . أن المنطق العلمي يرفض - باطلاق - مثل هذا الافتراض « اللاتاريخي » . هناك مفكر غربي يعجب كيف أن اللغة العربية « سريعا ما أصبحت لغة علمية جامعة لمختلف الشعوب التي كانت تنتمي إلى الحضارة الإسلامية » ، وكيف أنها « شكلت بينيتها الخاصة بها بعض المظاهر الأكثر دلالة في الفكر الإسلامي . حتى المفاهيم اليونانية ، إذ مرت عبر هذه البنية ، تحملت تغييرات عميقة » (١) . أن النظرة المادية التاريخية إلى هذه الظاهرة الهامة تفترض أن وراءها تاريخا طويلا استغرق قرونا عدة سبقت فترة ما قبل الإسلام . وإذا كان القطع الذي حدث في خط استمرارية هذا التاريخ الطويل ، أكثر من مرة ، قد أضاع على الأجيال اللاحقة معرفة حلقات لا تزال غامضة من تاريخ تطور اللغة العربية وتطور الشعر الجاهلي قبل القرن الخامس للميلاد ، فإن ذلك لا يغير شيئا من الحقيقة الموضوعية التي أشرنا إليها . فإن عدم معرفة الشيء لا يدل على عدم وجوده . وستتكمّل في ما بعد على الجانب التاريخي لشعر الجاهلية وغيره من الظاهرات الثقافية .

(١) البروفسور N. Bammate : مكانة العلم والتكنيك في الحضارة الإسلامية من

كتاب « فلسفة الشرق والغرب وثقافتهما » : جامعة هاواي - هونولولو ١٩٦٢ ، ص ١٧٢ -

١٨٧ بالانكليزية .

١ - الظروف الطبيعية والسكانية :

تقصد هنا الظروف الجغرافية والجيولوجية والمناخية واثرها في تحديد بعض الظروف المتعلقة بالتوزيع السكاني القديم في شبه الجزيرة . لسنا نقصد - بالطبع - أن هذه الظروف الطبيعية تشكل عاملا مقررًا في تحديد أشكال العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية التي ظهرت في مراحل من تاريخ تطوّر الحياة العربية قبل الإسلام . ولكن لا نرى - في الوقت نفسه - إهمال ما كان لهذه الظروف من أثر مشارك في تقرير شكل تقسيم العمل قديما في بعض أقسام شبه الجزيرة ، وفي تقرير الاتجاهات الأولية لمسار تطور المجتمع الجاهلي .

في الوضع الجغرافي لشبه الجزيرة يستوقفنا خلاف لدى الجغرافيين العرب الأوائل في تعيين حدودها الشمالية قبل الإسلام ، كما يفهم من ياقوت (١) ، ولكن الهمداني - وهو من مؤلفي القرن الرابع الهجري ، أي إذا متقدم على ياقوت - يقرر أن مجرى الفرات الأسفل حدّها الشمالي الشرقي وشواطئ فلسطين على البحر الأبيض المتوسط حدّها الشمالي الغربي (٢) . غير أن بليابيف ، من المؤلفين المحدثين ، رغم شكه في صحة تحديد الهمداني ، لا يشك في أن بادية الشام كانت في ما قبل الإسلام جزءا من شبه الجزيرة ، وأن الحدود السياسية بين الإمبراطوريتين : الفارسية والبيزنطية ، في القرنين الخامس والسادس ، كانت مرسومة على نحو يبقي الصحراء السورية

(١) ياقوت الحموي (١١٧٩ - ١٢٢٩) : معجم البلدان ، طبعة فستلند ، لايبزغ ١٨٦٦ - ١٨٧٢ ، مجلد ١١ ، ص ٧٦ .

(٢) الهمداني ، ابن الفقيه (- ٩٤٥ م) : مختصر تاريخ البلدان ، لندن ١٨٨٤ ، مجلد ١ ، ص ٤٧ .

وفي مجال الوضع المناخي لشبه الجزيرة ، يرجع الامر الى وضعها الجغرافي . فالمناخ يختلف باختلاف اقسامها الجغرافية . ولكن بما ان معظم اراضيها يادية ، كان الغالب عليها الجفاف ، وعدم انتظام مواسم الامطار مع عدم الاحتفاظ بمياه الامطار في مجاري منتظمة ودائمة . الا ان هناك مناطق ذات تربة خصبة ومناخ معتدل ، كاليمن وحضرموت في الجنوب ، وجبال الطائف قرب مكة ومدينة يثرب (المدينة) في الشمال ، واليمامة في الجنوب الشرقي . من هنا اختلفت حياة السكان ونوعية تقسيم العمل في المراحل الاولى . ففي المناطق الجافة سادت الحياة البدوية غير المستقرة حيث كسب العيش والانتاج يقومان على تربية الماشية والترحل طلبا للمراعي الموسمية وتجمعات المياه غير الدائمة . وفي المناطق ذات الامكانيات الزراعية وجدت الحياة المستقرة والمتحضرة حيث يعمل السكان في الزراعة ، اضافة الى تربية الماشية ، وحيث ظهرت صناعات استهلاكية حرفية متلائمة مع حاجات الاستقرار الزراعي . وهناك مناطق اخرى كانت حياة السكان فيها نصف مستقرة ونصف مترحلة كمناطق الواحات حيث يجمع اهلها بين الاستقرار في الواحات لزراعة النخيل وبعض الحبوب والخضار في نهايات الشتاء ، وبين الترحل لرعي الماشية (الابل بالاكتر) في سائر الفصول . وفي اوقات الترحل كان هؤلاء يبقون بعض افراد عائلاتهم في اماكن زراعتهم لحماية المزروعات الى ان يعودوا في اوان القطاف او الحصاد . ان حياة هذا القسم من عرب البادية في شبه الجزيرة تشكل جزءا من عملية تاريخية طويلة الامد جدا ، لتحويل البدو الى متحضرين مرتبطين بالعمل في الارض .

هذه الخطوط العامة للصورة ، نرى فيها سكان شبه الجزيرة العربية ، في الجاهلية الاخيرة ، ينقسمون - تبعا للاختلاف بينهم في انتاج وسائل العيش - الى ثلاث جماعات : جماعة مستقرة تعمل في الزراعة ، وجماعة غير مستقرة تطلب العيش بالرحل والرعي ، وجماعة بين الاستقرار والترحل تمثل طور الانتقال من الحالة الثانية الادنى الى الحالة الاولى الاعلى من سابقتها . اي ان كل جماعة منهم كانت في المرحلة ذاتها تمثل طورا معيناً من الاطوار الاولى التي كان على الانسان ، منذ بدء تمرسه بالسيطرة على الطبيعة لانتاج وسائل عيشه ، ان يقطعها ليحقق هذه السيطرة بشكلها الارقي فالارقي ، وهو الشكل الذي ينتج عن تطور العلاقة بين عمله اليدوي (الجسدي) وعمله الفكري . ان هذا التفاوت في تطور الجماعات الثلاث كان لا يزال من الظاهرات المعيزة لتبعية انتاج وسائل المعيشة للعوامل الطبيعية ، اي لعوامل المكان والمناخ ، وهي الظاهرات التي وافقت عمل الانسان قبل ان يتمكن من الاستقلال عن التأثير المطلق لهذه العوامل .

(بادية الشام) في حوزة سكانها الاصليين : العرب (١) . ولدى ابن حوقل ما يؤيد هذا الرأي (٢) . وربما نجد ايضا لدى ابن خلدون تأييدا للرأي نفسه كما نفهم من قوله : «... وفي ما بين بحر فارس والقفزم جزيرة ، العرب كانت داخلية من البر في البحر ، يحيط بها البحر الحشي من الجنوب ، وبحر القفزم من الغرب ، وبحر فارس من الشرق ، فيما تفضي الى العراق في ما بين الشام والبصرة على الف وخمسمئة ميل بينهما » (٣) . ولا خلاف - بالبداية - على الحدود الاخرى لشبه الجزيرة ، فهي محددة طبيعيا بالبحار الثلاثة المعروفة (المحيط الهندي او البحر العربي جنوبا ، والخليج العربي - الفارسي شرقا ، والبحر الاحمر (القفزم قديما) غربا) . اما الاقسام الطبيعية لشبه الجزيرة ذاتها فهي عند جغرافيين اليونان والرومان القدماء تختلف عنها لدى الجغرافيين العرب في العصر الوسيط . فقد قسمها الاولون ، انطلاقا من الوضع السياسي لبلاد العرب في القرون الاولى للميلاد الى اقسام ثلاثة : ١ - القسم الصحري في الشمال - جنوب غربي بادية الشام حيث مملكة الانباط . ب - بلاد العرب السعيدة (اليمن) . ج - القسم الصحراوي حيث القبائل الغالبة عليها حياة البداوة (٤) . اما الجغرافيون العرب فيبدو انهم يتطلقون من الوضع الطبيعي المحض (الجيولوجي) وربما من الوضع الاقتصادي ايضا ، فيقسمونها الى خمسة اقسام : تهامة - والحجاز ، ونجد ، والعروض ، واليمن . هذا التقسيم الاخير ذكره الهمداني (٥) وياقوت (٦) واخذ به - كما يظهر - من تاخر عنهما ، بدليل ما ورد عند ابي الفداء من وضعه الحدود لكل من هذه الاقسام الخمسة نفسها (٧) ويزيد ابن حوقل : بادية العراق ، وبادية الجزيرة (بين دجلة والفرات) ، وبادية الشام (٨) .

- (١) ي . ا . بليبيف : العرب والاسلام والخلافة العربية ، ص ٥٢ .
- (٢) ابن حوقل (القرن الرابع الهجري) : كتاب صورة الارض ، طبعه بيروت ، ص ٢٩ .
- (٣) ابن خلدون : المقدمة ، طبعه بيروت ١٩٥٦ ، ص ٧٧ .
- (٤) راجع جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ١ ، ص ١١٧ - السيد عبد العزيز سالم : ص ٩٤ - ٩٥ .
- (٥) الهمداني (ابن الفقيه) مختصر كتاب البلدان ، مجلد ١ ، ص ٤٧ .
- (٦) ياقوت : المعجم ، مجلد ١١ ، ص ٧٦ - ٧٨ .
- (٧) حمد ابو الفداء (٦٦٢ - ٧٢٢ / ١٢٣١ م) هذه الاقسام هكذا : تهامة هي الجزء الجنوبي من الحجاز ، نجد هي الواقعة بين الحجاز والعراق . الحجاز هي الارض الجبلية الممتدة من اليمن الى سورية . العروض هي ارض اليمامة وتمتد الى البحرين (راجع بليبيف : ص ٥٤) .
- (٨) ابن حوقل : كتاب صورة الارض ، ص ٢٩ .

٢ - العوامل الاقتصادية الاولى :

غير ان سكان شبه الجزيرة لم يبقوا اسرى ، بصورة مطلقة ، لهذه التبعية . ففي نهايات مرحلة الجاهلية الاخيرة بدأت تظهر اشكال من ممارسة السيطرة - وان ببطء وبحدود نسبية - على الامكانيات الكامنة في الموقع الجغرافي لبلادهم وفي خصائصها المناخية وقواها الطبيعية . اننا نستطيع رؤية هذه الاشكال في مظاهرها الاتية :

١ - الاستفادة من الاهمية التي يتمتع بها موقع شبه الجزيرة الجغرافي كطريق تجارية تصل اطراف العالم المعمور آنذاك بعضها ببعض .

٢ - تحول هذه الاستفادة الى موارد خدمات متنوعة على طرق القوافل التجارية ، والى تبادلات تجارية تسرب خلالها التعامل النقدي .

٣ - توفر الظروف بذلك لنمو العمل الانتاجي وظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج المتيسرة تاريخيا في تلك المرحلة .

٤ - استخدام موارد المياه وقابليات التربة حيث توجد هذه الموارد ، للسقي الاصطناعي ولتنويع المزروعات ، من الفواكه والحبوب والبقول ، اي لزيادة انتاجية الطبيعة (١) .

٥ - ظهور صناعات يدوية استهلاكية - انتاجية بمعالجة بعض المعادن والاتربة والجلود (صناعات : الاسلحة ، والآلات الحديدية للحراثة ، والفخاريات ، والدباغة) (١) ، وانفصال هذه الصناعات عن الزراعة .

كانت هذه المظاهر المادية هي العوامل المقررة لاتجاه التطور في بنية

(١) « .. واستخدم اهل الفلاحة آلات حديدية متنوعة ، بما في ذلك سكة الحراث . اما في زراعة العقول الروية وفي قبائل النخيل والكروم ، فكان العرب يستخدمون الجمل في جر الحراث وفي انتشال الماء من الآبار معتمدين في ذلك كله على وسائل وآلات حديدية » (بلياني : ص ١١٣) . « وكان معدن الحديد متوافرا في مشارب قبيلة سليم .. التي اشتهرت بصناعة الحديد .. كما اشتهروا بصهره وتنقيته .. » (المرجع نفسه) . ان مجمل المظاهر المادية الخمسة (اعلاه) ينفي ما يقوله احمد امين من ان عرب الجاهلية « .. لا يذللون جهما عقليا في تنظيم بيئتهم الطبيعية .. انما يمتدنون على ما لفصل الارض والسماء .. » (فجر الاسلام ، ط ٨ ، ص ٤) .

المجتمع القبلي الجاهلي ، دون ان تستقل استقلالاً مطلقاً عن العوامل الطبيعية ، لانه استقلال غير مفترض . وهو غير مفترض لانه غير ممكن ، ولان المجتمع (الانسان) لا يوجد خارج الطبيعة ، بل المفترض والممكن او الحتمي هو السيطرة على هذه العوامل واستخدام مميزاتها الى اقصى حد مستطاع (١) . وان من شأن هذه السيطرة البشرية ان تضيف الخصائص النوعية التاريخية على شكل التطور الوطني او القومي ضمن فعل القوانين العامة لتطور المجتمعات البشرية كافة مهما تنوعت خصائصها المحلية .

٣ - اتجاه تطور البنية الاقتصادية :

نحاول ان نكتشف هذا الاتجاه خلال رؤية المسار التاريخي لتحرك تلك المظاهر المادية الذكر نفسها . وينبغي القول هنا ، وفقا لرؤيتنا هذا المسار ، ان تفاعلا ملحوظا كان يجري بين مختلف تلك المظاهر عند نهايات القرن السادس الميلادي بالخاص . ان اجلى مظهر لهذا التفاعل هو الذي كان جاريا بين تنامي النشاط الزراعي والنشاط التجاري . اذ كان كل منهما يمارس تأثيرا ايجابيا على الآخر : ففي حين كان استخدام الآلات الحديدية - ومنها المحاريث - في الزراعة والري الاصطناعي ، يؤدي الى وفرة نسبية في ناتج القلال والثمار ، اي الى فائض عن الحاجات المباشرة الخاصة ، كان ذلك في الوقت نفسه يوفر الشرط الانتاجي لتنامي التبادلات التجارية بحيث اصبح الناتج الزراعي جزءا في العملية التجارية ، اي انه اصبح ينتج من اجل المبادلة ، اي اصبح انتاجا بضاعيا (٢) . هكذا نلاحظ تأثير كل من المجالين ، التجاري والزراعي ، على الآخر . ان هذا الواقع يقتضينا ان تقدم بعض الوقائع التاريخية لجلاء الصورة :

□ في المجال التجاري : تحدثت اخبار المصور السابقة لعصر الجاهلية عن ازدهار الطريق التجارية المعروفة قديما في شبه الجزيرة العربية باسم

(١) يقول انفلز اننا بلحمنا ودمنا ودماننا نتسب الى الطبيعة ، ونوجد في وسطها ، وان المعنى الحقيقي لتسخيرنا الطبيعة يكمن في اننا نمتاز على سائر الكائنات كلها بقدرتنا على فهم قوانينها وتطبيق هذه القوانين تطبيقا صحيحا (راجع انفلز : ديالكتيك الطبيعة) ، الطبعة العربية (ترجمة محمد اسامة القوتلي ، دار الفکر الحديث العالي ، دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٥٠) .

(٢) يستدل على ذلك بالاخبار التي تتحدث عن انواع المنتجات الزراعية التي كانت تنوارد =

« طريق العطور » أو « طريق البخور » التي كانت ممرا لتجارة العطور والبخور وما اشبهها ، بين الهند واليمن وبلدان البحر الابيض المتوسط (١) . يرجع ازدهار هذه الطريق الى عهد المعينيين والسبئيين خلال الالف الاول قبل الميلاد . اذ كان هؤلاء وهؤلاء يتنافسون للسيطرة عليها حتى الواحات التي تتمر بهما في الشمال الغربي من شبه الجزيرة (٢) . لكن هذه الطريق فقدت اهميتها التجارية منذ ان فقد السبئيون ، بعد المعينيين ، سيطرتهم على البحر الاحمر وسواحل افريقية الشرقية بسبب انتقال التجارة البحرية الى ايدي اليونان والرومان . بل لقد حاول الرومان في عهد الدولة الحميرية الاولى (عام ٢٤ ق م) الاستيلاء على اليمن نفسها ليتمكنوا سيطرتهم حتى على الطرق البرية للتجارة في المنطقة . وبالرغم من فشل تلك المحاولة في حينها كانت سيطرتهم على البحر الاحمر كافية للقضاء على الاهمية التجارية لـ « طريق العطور » والحاق الضرر البالغ باقتصاد اليمن التجاري والزراعي معا . اضافة الى ما الحق به انهيار سد مأرب حينذاك (٣) . بل يمكن القول - وفقا لراي جواد علي - ان انهيار السد نفسه كان من آثار السيطرة الرومانية على طريق البحر الاحمر التجارية ، اذ افقدت الحميريين ثروتهم من التجارة حتى ضمفوا عن تعهد السد بالاصلاح والترميم ، فكان

== الى اسواق المدن والحوضر في الحجاز وغيرها آنذاك . مثال ذلك ما نخبنا به المصادر والمراجع عن الانتاج الزراعي في الطائف من ان حواضر الحجاز ، ومنها مكة بالخاص ، كانت تعتمد على ما تنتجه الطائف من الحنطة وسائر الحبوب ومن السمسم والصل (راجع لامانس : مدينة الطائف العربية قبل الهجرة ، بيروت ١٩٢٢ ، ص ٢٢ ، بالفرنسية) الى غير ذلك من الفواكه المتنوعة ومجففاتها (التمر والزبيب والتين الخ ..) ويحدثنا ياقوت (معجم البلدان ، مجلد « مادة شرب » ص ٨٧) . ان حب البان الذي تنتجه شرب كان يعمل الى سائر البلدان . والمقصود انه يعمل للتصريف في الاسواق . ومن المشهور ان اسواقا كانت تقام في مواسم الحج ، وهي معروفة باسمائها « وفي هذه الاسواق كان العرب من سائر انحاء شبه الجزيرة يفتون بسلعهم للتبادل والبيع » (سالم : ص ٢٦٤) .

(١) اشتهرت اليمن في القديم بانها السوق الرئيسة لتجارة العطور والبخور حتى وصفها هيرودوتس بانها « تفر اربعا عطريا ، لانها البلاد الوحيدة التي تنتج البخور المر (من فصيلة الاشجار البخورية) والقصيمة والقرفة والالادن » (فيليب حتي : تاريخ العرب ، ترجمة محمد مبروك نافع ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٥٦) . كما اشتهر السبئيون بانتاج اللبان والبخور وانهم احرزوا ثروة كبيرة من تجارة الطيوب (المرجع السابق : ص ٥٧) .

(٢) راجع الويس موسل : شمال الحجاز ، ترجمة عبد المحسن الحسيني « الاسكندرية ١٩٥٢ . ص ١ ، ٢ ، ٨٧ ، ٨٨ .

(٣) راجع السيد عبدالعزيز سالم : ص ١٤٢ ، ١٤٤ .

الانهيار (١) . غير ان « طريق العطور » استعادت مكانتها التجارية في زمن لاحق ، بعد تحالف الامبراطورية البيزنطية مع الحبشة ، وبعد ان مكث هذا التحالف الحبشة من غزو اليمن ، ومن بسط نفوذ الحليفين على الطرق التجارية في البحر الاحمر وفي الممر البري القديم من جنوب شبه الجزيرة الى شمالها كضمانة للتجارة البيزنطية على طريق الهند (٢) . ومنذ الثلث الثاني للقرن السادس الميلادي اصبحت « طريق العطور » من جديد ممرا هاما للتجارة العالمية بين الهند واليمن وفلسطين ومصر ومختلف بلاد الامبراطورية البيزنطية واليونان ، تواربها الطريق الاخرى التي كانت حينذاك تنقل البضائع الآتية عبر البحر الاحمر من افريقية الشرقية (الصومال ، اريتريا) ، مارة باليامة الى العراق (٣) . لقد اصبحت بلاد العرب اذن ملتقى اهم طرق التجارة الموصلة بين عالمي الشرق والغرب المعروفين آنئذ ، سواء بذلك جنوبها وشمالها ، شرقها وغربها . اذ كانت كلتا الطريقين تربط الجنوب بالشمال : احدهما تربط بينهما من الشرق ، والاخرى من الغرب . وفي هذه الحال تكون بلاد الحجاز بخاصة قد تميزت بموقع يتوسط طرق التجارة الآتية من المحيط الهندي ومن البحر الاحمر ، عبر شبه الجزيرة العربية ، وطرقها الآتية من بلاد فارس والعراق والشام وسائر بلدان البحر الابيض المتوسط ، او هو يتوسط شبكة من الطرق تتلاقى فيها مواصلات اعظم امبراطوريتين في العالم القديم آنذاك : الفارسية والبيزنطية . ان هذا الموقع المتميز كان له « اعظم الاثر في قيام مدن تجارية بالحجاز تعتبر محطات تجارية واقعة على هذا الطريق البحري (اي طريق البحر الاحمر) ، وفي قيام نفور تجارية تتميز (٤) منها سفن الروم بالبضائع ومنتجات الهند ، مثل نقر الشعبية مرفا مكة القديم قبل ظهور ثغر جدة ، ونقر يشع مرفا يثرب » (٥) . ثم ازدادت اهمية الحجاز التجارية بعد زوال الاحتلال الحبشي عن اليمن وقيام الاحتلال الفارسي مكانه ، اذ انحصر بذلك نفوذ البيزنطيين عن الجنوب العربي وعن طريق البحر الاحمر ، و« عاد للطريقين البريين الى الهند ، عبر الفرات ودجلة من جهة وعبر اليمن والشام عن طريق مكة من جهة ثانية مكانتهما الاولى ، وجنت الحيرة في ظل المناذرة ، ومكة في ظل بني النضر ،

(١) راجع جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٢ ، ص ١٥٩ .

(٢) راجع السيد عبدالعزيز سالم : ص ١٥٩ ، ١٧٩ - وبليبايف : ص ٢٢ .

(٣) وصف جواد علي (ج ١) ، ص ١٦١ هذين الطريقين ممرا بدقة عن مكانتهما بقوله : « ... شريان رئيس من شرايين التجارة العالمية ، تفرع منه شرايين تتجه صوب الشرق الشمال الشرقي . وفي موازاته شريان رئيسي اخر كان له خطره في عالم تعارة ذلك الزمان .

(٤) بمعنى امتار ، اي تمون ، او جمع المؤنثة والطعام .

(٥) السيد عبدالعزيز سالم : ص ٢٤١ .

من وراء ذلك مكاسب هائلة (١). وقد تركزت مكاسب مكة هذه ، منذ نهاية القرن السادس للميلاد ، في ايدي زعماء قريش (٢) ، كما كان لزعماء القبائل الآخرين الذين تمر في مناطق قبائلهم طرق المواصلات التجارية ، مكاسب وفيرة . اما زعماء قريش انفسهم فقد اصبحوا ، منذ ذلك الوقت ، يقومون بدور الوسطاء الرئيسيين في التجارة العالمية بين الهند والصين وبين بلدان البحر الابيض المتوسط وشرق افريقية (٣) . وقد بلغ من سطوة زعماء قريش التجارية والمالية ، عدا سطوتهم القبلية التقليدية ، ان كانوا يفرضون الاتاوات (٤) والضرائب على التجار الصغار من العرب غير المتحالفين معهم وعلى التجار الاجانب (٥). وقد كان للتجار الاجانب في مكة وجود ملحوظ كما تشير المصادر العربية ، وبينهم الروم والفرس المتحالفون مع كبار تجار قريش . وينبغي ان نتذكر ، في هذا العرض ، ان المكانة الدينية لمكة ، حيث الكعبة ، كانت هي ايضا احد وسائل الشراء لزعماء قريش ، وزيادة مكانتها التجارية .

□ في مجال الزراعة : من الشائع المعروف عن التركيب السكاني في شبه الجزيرة ، خلال القرنين السابقين لظهور الاسلام ، ان نسبة البدو فيه تزيد عن نسبة الحضرة ، اي المستقرين المرتبطين بالارض . غير ان هذه المعرفة الاجمالية التي لا نجد في اخبار تلك الفترة التاريخية ايضاحا احصائيا لها ، لا يمكن ان يبنى عليها حكم يقيني يؤخذ به كمنطلق لوضع تحليل صارم للبنية الاقتصادية - الاجتماعية التي كان عليها المجتمع الجاهلي آنئذ . ان الانطباع العام عن زيادة نسبة البدو الى الحضرة انها نسبة عالية جدا . ولذا كثيرا ما كانت التحليلات للبنية الاقتصادية - الاجتماعية قائمة على هذا الانطباع العام الاجمالي القامض . ولكن ، من جهة ثانية ، نجد امامنا معطيات تاريخية وافرة

(١) المرجع السابق : ص ٢٤٢ .

(٢) راجع ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٦٨ - ٣٦٩ عن ثروة عثمان بن عفان - راجع سالم : ص ٣٦٢ (نقلا عن الفاسي : شفاء القرام ، ج ٢ ، ص ١٠٥) عن لراء عبدالله بن جعدان .

(٣) نجد في مؤلفات المؤرخين العرب الاسلاميين تعبيرا ، بطريقتهم ، عن هذه الوساطة ، حين يتحدثون عن رحلتى الشتاء والصيف المروفتين اللتين جادت الاشارة اليهما في القرآن الكريم (سورة لايلاف قريش : ١٠٦) . ففي حديثهم هنا صورة عن علاقات زعماء قريش هشام بن عيينة ، عبيد شمس ، المطلب بن عبيد مناف ، نوفل بن عبد مناف مع « ملوك » العراق والشام والحيرة . وعندهم ما يشبه الاتفاقات التجارية لضمان حماية القوافل التجارية التابعة للبلدان لصالح هؤلاء الملوك (تاريخ يعقوبي : ج ٢ ، ص ٢٨٢ - البلاذري : انساب الاشراف تعليق محمد حميد الله ، ١٩٥٩ ، ج ١ ، ص ٥٩ والفلستيني : صبح الاعشى ، ج ١ ، ص ٢٥٨) .

(٤) الاتاوات : جمع اتاوة ، وهي في اللغة الرشوة .

(٥) راجع المسعودي : مروج الذهب ، ط محيي الدين عبدالحميد ، القاهرة ١٩٩٨ ، ج ٢ ، ص ٥٨ .

تشير الى وفرة عدد الاماكن التي يعمل سكانها في الارض سقيا وفلاحة ، وينتجون الحاصلات الزراعية . واحيانا وفي كثير من المناطق بفيض الانتاج عن حاجاتهم الاستهلاكية ليشكل مكانا له في اسواق التبادل المحلية . ليست هذه الظاهرة خاصة بمناطق دون اخرى من شبه الجزيرة ، وان كانت في بعض المناطق - كالجنوب - اكثر وجودا واتساعا منها في مناطق غيرها . ليس ينكر ان اليمن في الجنوب كانت ، اثناء الفترة التي يدور عليها البحث ، قد فقدت قدرا من التقدم النسبي لاقتصادها الزراعي الذي احرزته قديما ايام كان سد مارب عامرا سليما . ولكن اليمن لم تفقد - مع ذلك - طابعها المتميز كبلد زراعي تكونت له ، بالممارسة الطويلة ، تجارب غنية في تجاوز التبعية المطلقة لعوامل الطبيعة . ويبدو من تتبع اشكال النشاط الزراعي في سائر مناطق شبه الجزيرة ، خلال الفترة نفسها ، ان مثل هذه الممارسة قد وجدت بالفعل وكسدت امثال هذه التجارب . فانه كما في اليمن كذلك في حضرموت ، وفي عمان من الجنوب الشرقي ، وفي اليمامة شرقا ، وفي الحجاز شمالا ، وفي تهامة غربا بقسميها الشمالي والجنوبي ، وفي الواحات الكثيرة على اطراف الصحراء وداخل الصحراء حتى منطقة الحرات نفسها (١) - نقول : كما في اليمن كذلك في هذه المناطق كلها كانت تجري اعمال زراعية ، وكان يقوم بها جماعات من عرب شبه الجزيرة في مختلف جهاتها ومناطقها ، من مستقرين دائمين مع الارض ومن انصاف مستقرين ، مسخرين موارد المياه الجوفية والمياه السطحية الموسمية بوسائل متقدمة بالقياس الى مرحلتهم ، لانتاج حاجاتهم المباشرة وحاجات التبادل لا في الاسواق المحلية الجزئية وحدها ، بل كذلك في الاسواق العامة على مستوى شبه الجزيرة كلها كما نخبرنا المصادر التاريخية التي اشرنا اليها سابقا . وفي هذه المصادر تفاصيل تشير انتباهنا من حيث تنوع المنتجات الزراعية الواصلة الى هذه الاسواق ، ومنها تلك المنتجات المعالجة بشكل ما من اشكال التصنيع (٢) .

(١) الحرات : جمع حرة (بفتح الحاء) ، وهي - كما عرفها ياقوت في معجم البلدان (مج ٢ ، ص ٢٤٥) نقلا عن كتاب العين - « ارض ذات حجارة سود نخرة كأنهما احرقا بالنار » ، اي انها بقايا النار بركانية قديمة . والحرات هذه مجموعة متناثرة في ما بين شرق حوران والديرة (يثرب) ، وقد احصاها ياقوت (المصدر السابق ، ص ٢٤٦) تسعا وعشرين حرة ، منها حرة واقم حيث حدثت ولعة الحرة في خلافة يزيد بن معاوية سنة ٦٢ هـ .

(٢) تؤكد اخبار الفترة الاخيرة من الجاهلية ان المناطق الزراعية ، ولا سيما يثرب والطائف ، كانت تعالج بعض الثمار والنباتات بنوع من التصنيع « كاستخراج الخمر من التمر ، وتجفيف الفواكه وصنع اوعية حفظها وتقائها من سلف النخل واستخراج الاختناب من شجر الطرفاء والازل كمادة لصناعة التجارة (راجع سالم : ٤٠٥) . ويبدو انهم عرفوا صناعة الاصباغ لتلوين الاقمشة ان كانوا يزرعون الحشائش التي تصنع منها المواد الصبغية (راجع بلاييف : ص ٩٢) .

ان الباحث المعاصر ، ازاء هذا الواقع التاريخي ، لياسف ان المؤرخين العرب الاسلاميين في العصر الوسيط ، الذين ارخوا لفترة ما قبل الاسلام ، لا يقدمون لنا اية معلومات - وان تقريبية بالاقبل - عن مساحات الارض المستغلة حينذاك في الزراعة من مناطق شبه الجزيرة (١) ولا نستخلص منهم اية فكرة عن نسبة السكان العاملين في هذه الارض بالقياس الى مجموع سكان شبه الجزيرة . من هنا صعوبة الوصول الى استنتاج يطمئن اليه البحث العلمي عن مدى تأثير القطاع الزراعي لا في البنية الاقتصادية واتجاه تطورها فقط ، بل مدى تأثيره - وهنا الامر الاهم - في التركيب الاجتماعي ضمن نطاق البلاد بعامة او نطاق بلاد العرب الغربية ، حيث يقع الحجاز ، بخاصة .

اما ما يتعلق بتأثير القطاع التجاري ، فان لدينا من المعطيات التاريخية ما يسمح باستخلاص فكرة ما . ذلك في ضوء ما يحدثنا به الاخباريون عن وجوه النشاط في هذا القطاع ، سواء من حيث تأثيراته الاقتصادية والاجتماعية في حياة سكان البلاد ، ام من حيث اتساع علاقاته الخارجية واحجام المرباح التي كان يجنيها منه زعماء مكة ، وزعماء قريش بالخصوص ، (٢) الذين اصبحوا في اواخر القرن السادس للميلاد يسيطرون على مجمل الحركة التجارية بين شبه الجزيرة والعالم الخارجي ، واصبحوا بذلك عاملا مؤثرا في اتجاه التفاعل بين نشاطات العمل الانتاجي والتجارة نحو التناقض ، كما سنرى .

□ في مجال الصناعة : قبل ان نصل الى استخلاص النتائج من الصورة المتقدمة ، يجب النظر الى مكانة الحرف اليدوية في تركيب بنية المجتمع الجاهلي الاقتصادية : ابن اصبح مكانها في عملية تطور هذه البنية ، او - بالأصح - تطور تقسيم العمل ، وما مدى علاقتها بالاقتصاد البضاعي في تلك الفترة ؟ ان وضوح هذه الناحية مما يحدد طابع المرحلة التاريخية في تطور المجتمع العربي في جاهليته الاخيرة . فان كون الصناعات اليدوية قائمة في

(١) « لم تخضع الجزيرة العربية لمسح جغرافي تام الا في الفترة التي توسطت الهريسين العاليتين الاولى والثانية ، حتى ان الاوربيين عند منصرم القرن التاسع عشر لم يعرفوا عن داخلية شبه الجزيرة العربية الشاسعة المساحة اكثر مما كانوا يعرفونه عن سطح القمر المنظور » (بليانيف : ص ٥٥) . هذا ما يتناق بالجيغرافية الطبيعية التي تتسم بالنبات اذنة متطاولة . اما الناحية الجغرافية الاقتصادية والبشرية التي تتسم بالتغير والتطور ، فهي ما تزال الحلقة الغامضة - ان لم نقل : المفقودة - في تاريخ الجاهلية .

(٢) يمكن الرجوع بهذا الصدد الى المصادر التي تتحدث عن ثروات كل من زعماء قريش كتجار انظر مثلا : ثروة عثمان (طبقات ابن سعد : مجلد ٢ ج ٥ ، ص ٥٧ - طبعة دار صادر ودار بيروت) وثروة عبد الرحمن بن عوف (ابن قتيبة : المعارف : ص ٦٢) الخ .

المجتمع ، لا يكفي في تحديد هذا الطابع ، بل المحدد هو نوع علاقة هذه الصناعات بالعمل الزراعي : هل هي علاقة تبعية له ، ام هي منفصلة عنه بحيث تشكل عملا مستقلا بذاته ، او حرفة قائمة بذاتها ؟ ان كلا من الحالتين تمثل ظاهرة لمرحلة مختلفة . فحين تكون الحرف اليدوية جزءا من عمل اهل الزراعة ، يكون المجتمع في مرحلة من تقسيم العمل سابقة على المرحلة التي ينقسم فيها ناس المجتمع الى اهل صناعة واهل زراعة . فهذه الاخيرة مرحلة متقدمة بالقياس الى تلك ، لان الانقسام فيها يعني ان المجتمع بلغ من تطوره في ممارسة العمل لكسب العيش درجة صار عندها ناتج هذا العمل يفيض عن حاجات العيش الفردي اليومي المباشر ، وصار الانتاج اجتماعيا بضاعيا ، اي للمبادلة ، اي مادة للتجارة . من هنا تكون التجارة في هذه المرحلة ظاهرة اجتماعية تتفاعل ايجابيا مع العمل الانتاجي . لذلك يكون انفصال الحرف اليدوية (الصناعات) عن الزراعة حينئذ ظاهرة متقدمة تعبر عن مرحلة جديدة من مراحل تطور المجتمعات القديمة . ان هذا الانفصال هو شكل من التخصص في العمل الانتاجي يلزمه المزيد من انتاجية العمل ، والمزيد من تأثير قوة عمل الانسان في الطبيعة ، كما من شأنه خلق مهارات حرفية وتجديد تقنية العمل .

هذه الظاهرة ، اي ظاهرة استقلال الصناعات اليدوية عن الزراعة وارتدادها الطابع الانتاجي ، اي البضاعي ، كانت قائمة بالفعل في اخريات الجاهلية . فان المصادر العربية التي بايدينا ، حين تتحدث عن هذه الصناعات في مناسبة ما ، تتحدث عنها كاشياء موضوعة في التبادل ، او كاشياء متداولة بين السكان على سبيل البيع والشراء (١) ، كما تتحدث عن اسواق لها ، او عن اسواق خاصة ببعضها ، كسوق الصاغة في يثرب « المدينة » (٢) مثلا . وانه لدو دلالة هامة ، في موضوعنا هنا ، ان نجد صناعة الاسلحة بين الصناعات المنسوبة الى مكة حينذاك ، ومنها صناعة الاواني الفخارية ، وصناعة الاسرة والارائك (٣) ، وان نجد ايضا بين من كانوا يشتغلون في هذه الصناعات ، ولا سيما الحدادة ، شخصيات عرفت في تاريخ نشأة الاسلام ، ولها شهرة امثال الوليد ابن المغيرة والعاص بن هشام اخي ابي جهل - وكانا حدادين (٤) - وامية بن خلف الجمحي ، وكان مستغلا بصناعة الفخار (٥) ، وعتبة بن ابي وقاص وكان نجارا (٦) كل هؤلاء ممن حاربوا الاسلام في بدر او فسي

(١) في كتب السيرة النبوية يرد ذكر اسلحة النبي ، وتذكر بهذا الصدد تفاصيل عن مصادرها ، ونجد بعضها وصله بطريق البيع (انظر البلاذري : انساب الاشراف ، تحقيق محمد حميد الله ، القاهرة ١٩٥٩ ج ١ ، ص ٥٢١ ، ٥٢٤) .

(٢) راجع احمد ابراهيم الشريف : مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول ، القاهرة ١٩٦٧ ص ٢٧٦ . (٣) السيد عبد العزيز سالم : ص ٢٦٥ .

(٤) و (٦) ابن قتيبة الدينوري : المعارف ، القاهرة ١٢٠٠ هـ ، ص ١٩٤ .

أحد (١١) ، وسعد بن أبي وقاص ، وكان يبري النبال (٢) ، وخباب بن الارت وكان من صانعي السيوف (٣) (وهما ممن نصرنا الإسلام) (٤) . ذلك فضلا عن صناعات الطائف التي كانت لها أسواقها المعروفة ، كصناعات : الدباغة ، والفحم ، واستخراج القطران وتقطير الخمر الخ . (٥) ، فضلا عن صناعات اليمن الشهيرة بالجودة ، ومنها صناعات الأسلحة والنسيج (٦) ، وكصناعة التحف المصنوعة من المعادن كالحلي وأدوات الزينة وصناعة الأسلحة فسي المدينة « يثرب » (٧) الخ . .

قلنا انه لئلا دلالة هامة ، هنا ، ان نجد في مكة ذاتها صناعة للأسلحة . ان أهمية ذلك تكمن في ان وجود هذه الصناعة في مكة بخصوصها يحمل الدلالة الحاسمة على ما بلغت الصناعات الحرفية ، في آخريات العصر الجاهلي وأثناء نشأة الإسلام ، من استقلالية عن الزراعة مع تفاعلها ، ومن ارتباط بسوق التبادل البضاعي . اما كيف نفهم هذه الدلالة ، فان المسألة هنا ترجع الى طبيعة وضع مكة الاقتصادي أولا ، والى الخصائص الاقتصادية والاجتماعية التي اكتسبها أهل مكة من هذا الوضع ، ثانيا . فمن الوجهة الأولى ، ينبغي ان نتذكر ان مكة ليست مدينة زراعية ، فهي « واد غير ذي زرع » ، كما تقول الآية القرآنية (٨) . فالصناعة فيها اذن لا بد انها قائمة بنفسها غير ذات تبعية للزراعة ، بل هي - بذلك - متجاوزة لطور العمل الحرفي المنزلي للحاجات الخاصة المباشرة ، وصائرة في طور الانتاج التبادلي . ومن الوجهة الثانية ، ينبغي ان يستوقفنا ظهور حرفنة الحدادة بالخصوص في مكة . ان استخدام الحديد بالشكل المتطور نسبيا آنذاك (٩) ،

(١) راجع البلاذري : انساب الاشراف : ج ١ ، ص ١٢٤ ، ١٢٣ وما بعدها ، ١٥٢ : ص ٢٩٢ ، ٢٩٩ ، ص ٢١٩ . (٢) سالم : ص ٣٦٥ .

(٣) ابن هشام : السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى السقا وزملائه ، القاهرة ١٩٥٥ ، ج ١ : ص ٢٨٢ . (٤) البلاذري : المرجع السابق ، ج ١ ، ص ١٠٥ ، ص ١١٦ ، ص ٢١٨ .

(٥) ياقوت : معجم البلدان ، مج ١ ، ص ٩ - وسالم : ص ٢٧٧ . (٦) من دلائل نفاسة النسيج اليمني ما يذكر من كسوة الكعبة بها فسي الجاهلية وفي الإسلام - راجع سالم : ص ٢٧٠ - ٢٧١ ، وفي الاغانى (ابو الفرج الاصبهاني : ج ١٥ ، ص ٥٠) ان يزيد بن عبد المدان فاخر عامر بن الخليل ، فكان مما فاخره به ان لقومه - اي يزيد - بردا يمانيا ، وليس لقوم عامر برديماني .

(٧) المرجع الأخير : ص ٤٠٥ . (٨) سورة ابراهيم : ١٤ ، الآية ٢٧ .

(٩) في الحديث ان احد الصائفة صقل سيف النبي ذا الفقار ، فكانت فيعته (ما علس طرف مقبله من فضة او حديد) وحلق في فيده (حماته) وبكر في وسطه ، من فضة (البلاذري : انساب الاشراف ، ص ٥٢١) . فهذا شكل من معالجة المعادن يرتفع الى مستوى من المهارة الفنية .

هو بلداته ظاهرة تاريخية لها معناها في علم الاجتماع الماركسي (١) . وقد ثبت - كما رأينا منذ قليل - ان الحدادة كانت حرفنة شائعة وان ناسا بمنزلة الوليد بن المغيرة والعامر بن هشام في قريش قد انتسبوا اليها . فهل كانت هذه الحرفة تنتج الأسلحة وحدها دون الادوات الزراعية ، في حين كانت انتاجية الزراعة تجتذب كبار تجار قريش في مكة الى توظيف بعض اموالهم في ملكية الارض الزراعية في الطائف (٢) ، اي هل لم تكن ممارسة صهر الحديد ، في هذه الحال ، تستخدم في انتاج الآلات والادوات الحديدية للزراعة ؟ . هذا غير موقوف . اضافة الى ما هو ثابت واقعا من وجود المحارث الحديدية في تلك الفترة من تاريخ العرب قبل الإسلام وعند نشأة الإسلام (٣) . ثم هناك اعتبار اخر اشار اليه بعض المؤلفين العرب المعاصرين ، وهو ان انهماك قريش بالتجارة وما دوت عليها التجارة من ثراء قد صرفها عن شؤون الحرب حتى عيثرها بذلك بعض العرب واستهان بها ففقدت هيبتها لديهم (٤) . وقد يكون في هذا الرأي شيء من المبالغة ولكن اساسه صحيح ، وهو ان التجارة كانت مركز اهتمام قريش في مكة لانها العنصر المكون لاقتصاد هذه المدينة والمصدر الاول لثراء زعمائها . وهذا الواقع طبع مختلف اشكال العمل الانتاجي بطابعه ، وفي مقدمتها الصناعات الحرفية ، اي ان مهمة هذه الصناعات هي الانتاج للتبادل بالدرجة الاولى ، حتى صناعة الأسلحة (٥) وكل ما يتفرع عن اعمال الحدادة والصياغة وسائر معالجات المعادن . من هنا كان صحيحا استنتاج بليانيف ان عرب الجاهلية كانوا قد اجتازوا مرحلة الانقسام

(١) يعتبر انفلز استخدام الانسان الحديد لصنع الآلة وادواته مظهرا للمرحلة التي منها ينتقل المجتمع الى طور الحضارة نتيجة اكتشاف الكتابة بالحروف الهجائية (ف . انفلز : اصل العائلة - الطبعة العربية ، ص ٤٢) . ومن الثابت لدى المؤرخين ان عرب الجاهلية قد عرفوا الكتابة الهجائية كما ستري بعد قليل .

(٢) يقول البلاذري في « انساب الاشراف » عن العامر بن وائل السهمي ان ابنه عمرو قال عن ابيه انه ليركب حمرا له الى ما له بالطائف (ج ١ ص ١٢٩) . وعن ابي احيمه سعيد بن العامر يقول البلاذري ايضا انه مات في ماله بالطائف (ص ١٤٢) ، ويقول (في ص ٥٧) ان ابا طالب عم النبي كان ياتيه الزبيب من كرم له بالطائف : ذلك كله يدل ان تملك زعماء قريش الارض المنتجة في الطائف كان من الامور المتألفة .

(٣) انظر بليانيف : ص ١١٢ - انظر ابن خلدون (المقدمة ، طبعة بيروت ، ص ٢٥٤) : يذكر قولاً للنبي قاله حين رأى سكة المحراث في بعض دور الانصار - وانظر جواد علي : تاريخ العرب قبل الإسلام ، ج ٨ ، ص ٢٤٢ - ٢٤٤ .

(٤) سالم : ص ٤٤٤ وسعيد الاغانى : اسواق العرب ، دمشق ١٩٢٧ ، ص ١٠٦ .

(٥) حكى ابن عمر الواقدي عن صفوان بن امية انه كان صاحب مخزن للسلاح وكان يشتغل بتجارة الفضة النقر والآنية الفضية (الواقدي : المغازي ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٥٦) .

الى اهل زراعة وتربية انعام ، وبلغوا مرحلة الانقسام الى اهل الصناعات والزراع ، مؤكداً - اي بلياييف - ان العرب في هذا الطور الاخير « لم تقتصر الصناعات عندهم على صنع الخزف وحياسة النسيج - وهي صناعات بلغوا فيها مستوى عالياً - بل تعدت ذلك الى العمل بالمعادن المصهورة ، وكان معدن الحديد متوفراً في مضارب قبيلة سليم (الواقعة شرقي المدينة المنورة) التي اشتهرت بصناعة الحديد حتى ان جيرانهم كانوا يلقبونها بقبيلة القيون اجمع فين وهو الحداد) ، كما انهم اشتهروا كذلك بصهره وتنقيسه (١٠٠) . واستخدم اهل الفلاحة آلات حديدية متنوعة ، بما في ذلك سكة المحراث (١) .

□ اشكال العبودية : تتضافر الاخبار الواردة عن العصر الجاهلي على ان نظام العبودية لم يكن غريباً عن هذه المنطقة من العالم القديم . وما يبدو لنا من مظاهر هذا النظام في فترة الجاهلية الاخيرة ، يدل ان وراها تاريخاً بعيداً في شبه الجزيرة ، وليس لدينا من الوثائق ما يحدد زمنه ولا ما يحدد اشكال العبودية التي اتسم بها هذا النظام في القديم . اما في الفترة التي نحن بصدها فان المعطيات التاريخية تؤكد ان لنظام العبودية وجوداً ما فسي التركيب الاقتصادي - الاجتماعي . ذلك ان العبيد كانوا في هذه الفترة قوة منتجة ، لا مادة استهلاكية فقط . فانه الى جانب ما هو معروف من استخدام العبيد في الاعمال المنزلية لدى زعماء قريش في مكة (٢) وغيرهم في المدن الاخرى ، وفي منازل رؤساء القبائل والعشائر ، والى جانب كونهم - اي العبيد - يشكلون حينذاك احدي « السلع » التجارية الشائعة والرائجة (٣) -

(١) بلياييف : ص ١١٢ - ١١٣ .

(٢) في دراسة متخصصة وضعها لامنس Lammens عن العبيد الاحباش في الحجاز يذكر ان زعماء قريش من اهل « الملا » الكري ، كانوا يملكون هؤلاء العبيد لاستخدامهم في حراس منازلهم وقوافلهم التجارية وحراسة الكعبة ، اذ كانت - اي الكعبة - مستودع اموالهم (لامنس : بلاد العربية القريبة قبل الهجرة » ، بيروت ١٩٢٨ ، ص ٢٢٧ - ٢٢٤) (بالفرنسية) .

(٣) من المفيد هنا ان نقل عبارة جواد علي بهذا الصدد . يقول : « .. والسبب - اي الاسر - تجارة نافعة في تلك الايام ، تدور على متاعيه ارباحاً عظيمة وثروة كبيرة . وقد كانت الجزيرة من اهم الاسواق المستوردة لهذه البضاعة على اختلاف الوانها من ابيض او اسود او وسط بين الاثنين ومن كلا الجنسين . وقد كانت البعثتان الكبيرتان : دولتا الروم والفرس ، يبعان ما يفيض عن حاجتهما من اسرى حرب الفريق المفلوب في الاسواق ، او ترسل هذه البضاعة القليلة الى ايدي العملاء الى اسواق الجزيرة ليعمها هناك ، وقد ذهب آلاف من الاسرى للشايخ استرقاهم لهم ، هؤلاء يبيعون هديتهم هذه للرغبيين في الشراء » (تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٤ ، ص ١٦٥) . والاخباريون العرب يوردون الكثير من الاخبار عن المشتغلين بتجارة الرقيق من زعماء قريش كعبدالله بن جعدان وغيره (راجع - مثلاً - البلاذري : الانساب ، ج ١ ، ص ٦٧ وما بعدها) .

الى جانب ذلك كله ، استخدم العبيد ايضا ولا سيما الاحباش منهم - في الاعمال المنتجة ، كالزراعة (اعمال الري) والصناعة وتربية الماشية (١) (١٠٢) كانوا يستخدمون في بعض الاعمال التجارية (٢) .

غير ان ظاهرة استخدام العبيد كقوة منتجة ، ليست كافية ان تشكل الاساس لاستنتاج ان علاقات الانتاج المهيمنة في المجتمع الجاهلي هي علاقات الانتاج العبودية . ذلك بان عنصر الرق لم يكن هو العنصر الاساس في تركيب القوى المنتجة : لا في الاقتصاد الحضري او نصف الحضري ، ولا في الاقتصاد البدوي (الرعي ، وتربية الماشية) . اذ كان عنصر الاحرار يشكل نسبة ملحوظة لا تقل عن نسبة عنصر العبيد بين القوى المنتجة . هذا اولا . وثانياً ، ان العبيد كسلعة استهلاكية (الاستخدام المنزلي ، والاستخدام في الحراسة) ، وكعمالة تجارية في عملية الوساطة بين السوق المحلية والخارج ، كانوا اكثر منهم كقوة منتجة . اي ان الطابع الانتاجي لوجود العبيد في المجتمع الجاهلي لم يكن هو الطابع الاساس له ، او الطلب . وثالثاً ، ان الارقاء في الاغلب كانوا من الاجانب ، وكثرتهم من الاحباش الذين هم من اصل حبشي او سوداني (٣) ، وبعضهم كان من البيض ، الفرس او الروم (٤) ، المملوكين كاسرى في حروب الدولتين : الفارسية والبيزنطية ، وكان يؤتى بهم الى شبه جزيرة العرب للتجارة . فالارقاء الاجانب عند العرب هم اذن مملوكون لهم بالتجارة لا بالحرب . اما الاسرى العرب الذين يصبحون ارقاء بحكم الاسر في الحروب العربية القبلية نفسها ، فقد كانوا قلة بالنسبة للارقاء الاجانب . ومصدر ذلك ان الاسرى العرب في هذه الحروب بين القبائل غالباً ما يتحررون من الاسر باحدى وسيلتين : اما بحرب مضادة تشنها القبيلة التي ينتمي اليها الاسرى على القبيلة التي اسرتهم (٥) ، واما بتقديم الفدية (٦) . يضاف الى ذلك ان الاسر

(١) راجع جواد علي : المرجع السابق ، ص ١٦٥ - وبلياييف : ص ١٠٧ .

(٢) راجع سالم : ص ٤٢٧ .

(٣) لامنس : المرجع الوارد ذكره في الصفحة رقم ٢٠٠ هامش رقم ٢ .

(٤) بين هؤلاء من اصبحوا معدودين في صحابة النبي امثال : سلمان الفارسي ، وصهيب الرومي - راجع البلاذري : الانساب ج ١ ، ص ١٨٠ ، ١٨٥ - الطبري : الامم والملوك ، ج ٢ : ص ١٨١ - ١٨٢ - الذهبي : سير النبلاء ، ج ٢ ، ص ١١٧ ، ١٢٥ ، ٢٢٢ - ٢٤٤ - ٢٤٥ وغيرهم . (٥) مثال ذلك ما حدث لكليب ومهلل ابني ربيعة حين اسرا في حرب شنها على بكر وتظف زهير بن جناب رئيس لقاعدة مع بعض قبائل فحطان ، فودت ربيعة على ذلك بحرب مفسدة وحررت كليباً ومهللاً من الاسر (راجع جواد علي : ج ٤ ، ص ٢٤٩) .

(٦) كان المملد المادي للفدية من كل اسير ، مئة راس من الابل . ولكن قد يرتفع هذا المعدل حسب منزلة الاسير في قومه ، او حسب قدرته المادية . ففي الحرب المعروفة بـ « يوم السلان » هدي وبرة الكلبى بالف بغير وفسر (راجع ياقوت : معجم البلدان ، ج ٤ ، ص ١٠٤) .

في العادات الجاهلية كان يعد عارا يوصم به الاسير وقبيلته ، حتى كان بعضهم يفضل قتل نفسه على الوقوع في الاسر (١) . لهذه الاسباب كلها لم يكن يصير الى العبودية من الاسرى العرب الا من لم يكن يتيسر له احد يدفع فديته او لم يستطع هو ان يغدي نفسه ، فيخضع حينئذ لتقاليد العبودية من بيع وشراء او استخدام في الاعمال الانتاجية او غير الانتاجية . لكن هذه الاعمال لم تكن وفقا على العبيد كما اشرنا منذ قليل . خلاصة القول : انه كان للعبودية شكلها المتميز في بلاد العرب حينئذ بان العبيد في كل قبيلة كانوا من الاجانب بالاكثر ثم من افراد القبائل العربية الاخرى ، مع كون افراد القبيلة نفسها احرارا كلهم على اختلاف مستوياتهم المعيشية (٢) .

□ **الاقتصاد البدوي :** بالرغم من نقص المعطيات التاريخية المحددة لدور الاقتصاد البدوي بالنسبة الى الاقتصاد الحضري (الزراعة ، التجارة ، الصناعة الانتاجية) - وقد اشرنا الى ذلك سابقا - يمكن مع هذا ان نجد نسي المعطيات المتوفرة لنا ما يسمح بتكوين فكرة معينة في الموضوع . وينبغي القول ، في البدء ، ان الذي يقرر مكانة احد هذين النوعين من اقتصاد شبه الجزيرة في تلك الفترة ، ليس هو كميته المجردة ، بل المقرر الحاسم هو مدى تأثيره في اتجاه تطور البنية العامة لمجمل اقتصاد الجاهلية الاخيرة . فليس من شك ان عرب البادية كانوا اكثر عددا من عرب المدن والحوضر ، وان اسلوب كسب العيش الذي كانوا يعتمدونه - اساسا - هو تربية الماشية (الابل بالدرجة الاولى) . وليس من شك ايضا ان كمية الردود الاقتصادي لهذا الاسلوب ربما كانت وفيرة بحد ذاتها . ولكن الطابع المميز لهذا الاسلوب كونه تابعا تبعية مطلقة للعوامل الطبيعية (المناخ ، زمان المطر ، مكان الرعي ..) فليس للانسان من سيطرة فيه سوى قدرته على التنقل - وهو تنقل قسري - بحثا عن المناخ الملائم والرعى الملائم ، ولكن ملائمة موقوفة عابرة . ان هذه التبعية للطبيعة هي عامل ضعف وكبح زادت في تخلف الاقتصاد البدوي ، اضافة الى عوامل تبديده وتقليصه المرتبطة بطبيعة النظام الاجتماعي القبلي ، كمعامل الحروب القبلية (حروب الثأر مثلا ..) والنزاعات المسلحة للحصول على المراعي او حمايتها ، وما يستلزمه الرحل المتلاحق في البادية من استنفاد طاقات هذا الاقتصاد . ذلك في حين كانت عوامل حيوية للاقتصاد الحضري لا تدفع به

(١) يروي ان الحكم بن الطفيل شق نفسه في « يوم الرهم » تخلصا من الوقوع في اسر قبائل قطيفان حين تغلبت هذه على بني عامر (المفصلية : تحقيق احمد شاکر وعبد السلام هارون ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ ، ص ٢٦٦) .

(٢) يمكن القول ان العبودية بشكلها هذا في بلاد العرب تشابه مع العبودية في المجتمع الاثيني القديم ، اضافة الى الاختلاف بين المجتمعين من حيث الخصائص التاريخية التي تظهر خلال هذا البحث .

الى النمو والتطور فقط ، بل تدفع به كذلك الى التأثير في الاقتصاد البدوي الذي كان موشكا ان يستنفد دوره التاريخي . والتاثير فيه هنا بمعنى اخضاعه ، اخر الامر ، لحركة التطور والحيوية الجديدة ، اي اخضاعه لقوانين تطور الاقتصاد الحضري ذاته بالقدر الذي كانت تقتضيه القوانين العامة لتطور المجتمع البشري في مثل ظروف الجاهلية العربية تلك . ان التفاعل الايجابي المتبادل بين عناصر الاقتصاد الحضري الثلاثة (الزراعة ، التجارة ، الصناعة البدوية المنفصلة عن الزراعة) كان يتعمق مداه شيئا فشيئا ، ليكمل دور هذا الاقتصاد هو الدور المقرر الحاسم في الحيوية التاريخية الجديدة لبنية اقتصاد المجتمع الجاهلي ككل ، اي تحويلها من بنية كانت قائمة على الاقتصاد الطبيعي والملكية الجماعية البدائية الى بنية تقوم على الاقتصاد البضاعي والملكية الخاصة لوسائل الانتاج . وعملية التحويل هذه كانت جارية ، في تلك الفترة بصورة موضوعية وبوتيرة بطيئة نسبيا . ان هذه العملية تعني حينئذ ان الاقتصاد الحضري ، باشكل نموه وتطوره الخاصة ، كان يتجه نحو حيويته على قاعدة مادية انتاجية مهددة لانقسام المجتمع الى طبقات ، بدلا من انقسامه الى وحدات اجتماعية قبلية مبعثرة .

٤ - اتجاه تطور البنية الاجتماعية :

ان الاتجاه الذي كان يتخذه التطور الاقتصادي ، وفقا لما تقدم ، كانت له ظاهراته المبررة عنه ، والتي تؤكد انه اصبح الاتجاه الحتمي تاريخيا . وهي - اي هذه الظاهرات - كانت تحمل في احشائها بذور تناقضات بين هذا الاتجاه للتطور الاقتصادي والبنية الاجتماعية للنظام القبلي البدائي . لقد كان التناقص قائما ، من قبل ، بين مستوى الحياة الاجتماعية واشكالها في شبه الجزيرة وبين مستوى الحياة الاقتصادية ، قبل ان يسري النشاط ، من جديد ، في شرايين الممرات التجارية ، البرية والبحرية ، الموصلة شبه الجزيرة - ولا سيما الاقسام الغربية منها - بالبلدان الخارجية الاكثر تقدما آنئذ من بلاد العرب الداخلية ، كالصين والهند وفارس وبلاد الشام وسواحل افريقية الشرقية . ان هذا الاتصال النشط مع الخارج قد فرض على شبه الجزيرة دور الواسطة التجارية الدولية . ثم ان ممارسة هذه الواسطة فرضت بدورها - على زعماء العشائر (زعماء قريش بالدرجة الاولى) ان يدخلوا طرفا فطليا في الممارسة التجارية المباشرة ، دون الاكتفاء بدور الواسطة . لقد كان ذلك عاملا موضوعيا مؤثرا في حدوث تميز لزعماء العشائر من قريش مكة وزعماء العشائر الذين تمر القوافل التجارية في مناطق نفوذهم ، عن زعماء القبائل المنعزلة عن تلك الممرات الرئيسية . هكذا بدا اصل التمايز الاقتصادي

تستعملها تجارة قريش ، فهو النقد المعدني الذي كان تنوعه بين الدينار (١) الذهبي البيزنطي والدرهم الفضي الساساني (٢) تعبيراً مادياً عن تنوع مصادر الوساطة التجارية التي يقوم بها زعماء قريش بالدرجة الأولى بين بلدان الإمبراطوريتين المثلثتين عالمي الشرق والغرب آنذاك (الإمبراطورية الفارسية « الساسانية » والإمبراطورية البيزنطية) . ويبدو أنهم كانوا يتعاملون أيضاً بنقود يمنية (حميرية) ، وهي نقود غير مسكوكة ، بل قطع من الذهب الخام « المستورد من إفريقية أو المستخرج من مجاري الأنهار فسي اليمن . كما استعملوا قطعاً من معدن الفضة الخام » (٣) . وهذا النوع من النقود غير المسكوكة كان يجري التبادل به تبعاً لمقادير وزن القطع المتداولة منه (٤) . ومهما يكن نوع العملة المتداولة ، فإن التبادل على أساس العملة النقدية هو بذاته علامة الانحلال في بنية النظام القبلي ، لأنه - أي التبادل النقدي - يتناقض جوهرياً مع القيم الجماعية القبلية .

(١) وردت كلمتا : الدرهم ، والدينار في القرآن الكريم : « وشروه بتمن بغس دراهم مفضودة ، وكانوا فيه من الزاهدين » (سورة يوسف : ١٢ ، الآية ٢٠) ، « من أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده إليك ، ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت قائماً .. » (سورة آل عمران : ٢ ، الآية : ٧٥) .

(٢) راجع الطبري : ج ٢ ، ص ١٧٢ - والبلاذري : الأنساب : ج ١ ، ص ٥٧ - وجواد علي : ج ٨ ، ص ٢٠٦ - وعبد الرحمن فهمي : النقود العربية ، ماضيها وحاضرها (القاهرة ١٩٦٥) ، ص ٨ ، ١٠ - وابن الأثير الجوزي : جامع الأصول من أحاديث الرسول (تحقيق محمد حامد الفقي ، القاهرة ١٩٤٦) ج ١ ، ص ٢٧١ - الهامش حيث يقول المؤلف : « .. أما الدنانير فكانت تعمل إلى العرب من الروم ، وكانت العرب تسميها الهراقية » .

(٣) بليائيف : ص ١٣٦ - ويقول جواد علي (ج ٨ ، ص ٢٠٠ وما بعدها) أنه قد عثر على نماذج من النقود المحلية كان يستعملها أهل العربية الجنوبية في معاملاتهم بعضها مسكوكة من الذهب وبعضها من الفضة وأخرى من النحاس ومن معادن أخرى . وفي بعض المتاحف ودور الآثار وعند بعض هواة جمع النقود والأشياء القديمة ، قطع من نقود ضربت في العربية الجنوبية ، بعضها من ذهب وبعضها من فضة وأخر من نحاس ، ومنها الكبير ، ومنها نقود صغيرة دون على بعضها اسم الملك الذي ضربت في أيامه . ولكن بعضها قديم يرجع إلى عهد ما قبل الميلاد . ويرى جواد علي (المصدر نفسه ، ص ٢٠٦) أن أهل الحجاز كما تعاملوا بالنقود الرومانية والساسانية (الدنانير والدرهم والداق) ، تعاملوا أيضاً في الجاهلية وفي صدر الإسلام (قبل ضرب النقود الإسلامية بالعروف العربية) بنقود أهل اليمن ، وكذلك بنقود أهل الحبشة ، إذ كان أهل مكة بخاصة يتاجرون مع اليمن والعراق وبلاد الشام فيتعاملون بمختلف النقود ، ولم يكن وضع بلادهم يساعد على ضرب النقود فيها .

(٤) يروي البلاذري (الأنساب : ج ١ ، ص ٦٦) عن الكلبي أن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف كان قد عرض الفتاة حذافة بن غانم العلوي بعشرين أوقية ذهباً أو عشرة من الإبل .

الذي كان من شأنه بالضرورة أن يولد تمايزاً اجتماعياً - أولاً - بين المناطق غير المتأثر بالوساطة التجارية وبالتجارة وبين المناطق الأخرى المستفيدة من كلتا الممارستين . وثانياً ، بين زعماء هذه المناطق الأخيرة نفسها وبين أفراد عشائهم الضعفاء والقبائل الصغيرة المرتبطة بهم بالسواء والتحاليف . إن هذه الأشكال الأولية للتمايز الاقتصادي - الاجتماعي ، كانت تحدث حالة من التناقض بين بنية اقتصادية تتجه نحو مرحلة من التطور النسبي وبنية اجتماعية عاجزة متخلفة عن هذا الاتجاه . من هنا نرى إلى ظاهرات هذا الاتجاه وهي تحمل دلالتين متلازمتين : أولاً : الدلالة على بدء تآكل الانحلال إلى بنية المجتمع القبلي البدائي . والثانية ، الدلالة على التكوّنات الأولى في أحشاء النظام القبلي نفسه للمرحلة التي يتجه إليها مستوى التطور الاقتصادي . أما الظاهرات التي تحمل هاتين الدالتين ، بعلاقة داخلية جدلية بينهما ، فيمكن رؤيتها خلال المؤشرات الآتية :

أولاً - بروز الشكل الاقتصادي للتبادل :

خلال ممارسة دور الوساطة التجارية ، ثم ممارسة التجارة نفسها بصورة مباشرة ، في شبه الجزيرة ، كان طبيعياً أن يتحول تبادل القيم الاستعمالية لحاجات الناس المادية إلى شكله الاقتصادي ، أي إلى ولادة مقياس للقيم التبادلية تقاس بالنسبة إليه قيمة كل بضاعة يقع عليها التبادل . أما المقياس الذي كان شائعاً لدى سكان شبه الجزيرة ، في الفترة التاريخية التي تعيننا ، فنجد له شكلين متوازيين ، هما : شكل المبادلة السلعية على أساس إحدى السلع الرئيسة المطروحة للتبادل باعتبارها قائمة بوظيفة النقد . والثاني ، هو الشكل الأعلى والأخير الذي يولده التبادل . يعني به النقد نفسه الذي سماه انفاز « بضاعة البضائع » (١) . وقد كانت الإبل هي تلك « السلعة » الرئيسة المؤدية وظيفية النقد . ذلك بسبب ما كان للإبل من مكانة رئيسة في حياة أهل البادية . ولذا كانت تربيتها - أي الإبل - هي العمل الرئيس بين الأعمال الإنتاجية عندهم . أما النقد الذي كان سائداً حركة التبادل الاقتصادي في مكة - أساساً - وفي الأسواق العربية التي

(١) جاء هذا الوصف للنقد المسكوك عند انفاز في قوله : أن بضاعة البضائع التي تغشى في باطنها سائر البضائع ، قد اكتشفت الطمس الذي يمكنه تحويل نفسه ، كما يشاء ، إلى أي شيء مرغوب فيه أو يمكن أن يكون مرغوباً فيه . ومن يملكه يصبح سيد عالم الإنتاج (راجع انفاز : أصل العائلة ، الطبعة العربية ، ص ١٥٦) .

ان بروز الشكل الاقتصادي للتبادل على هذا النحو قد جعل من التجارة عاملاً مؤثراً كذلك في حركة **الصيرورة** التاريخية التي نحاول هنا تلمس أبرز المؤثرات الدالة عليها في بلاد العرب آنذاك . نقول ذلك دون ان يكون في هذا القول ما يعارض الحقيقة العلمية القائلة بان تبادل البضائع لا يمكن ان يكون سبباً في تفكك مثل هذا النظام او غيره ، بل غاية ما يفعله ان يكون معجلاً في التفكك . والقصد بذلك انه لا يمكن ان يكون المقرر الحاسم . وهذا صحيح . لان الانتاج الاجتماعي ، اي انتاج الخيرات المادية للمجتمع ، هو وحده العامل المقرر والحاسم . ذلك لان عملية التبادل متأخرة في الواقع عن عملية الانتاج . فانه ما لم يكن انتاج لم يكن موضوع للتبادل اصلاً . ولكن هذه الحقيقة الموضوعية لا تعني الفناء الدور المؤثر للتجارة في حركة الصيرورة والتطور . ونحن اشرنا - من قبل - الى دياكتيك العلاقة التفاعلية بين الانتاج الزراعي في شبه الجزيرة وبين التجارة . فان انتاج الفائض عن الحاجات الخاصة المباشرة من المنتجات الزراعية ادى بالضرورة الى نشوء حركة التبادل البضاعي ، ثم الى زيادة في نشاط هذه الحركة . ولكن التبادل - بدوره - اصبح ايضاً عاملاً منسجماً في زيادة انتاجية العمل حتى في حقل الصناعة الحرفية التي كانت قد انفصلت عن الزراعة .

ثانياً - تقلص الملكية الجماعية البدائية :

ان الملكية الجماعية البدائية كانت الاساس الذي يقوم عليه المجتمع القبلي . ولكن الملحوظ من تاريخ الجاهلية ان هذا الاساس يقترب من الانهيار كلما اقترب مجتمع الجاهلية من نهايات القرن السادس واشرف على بدايات القرن السابع الميلادي . ففي هذه الفترة ذاتها تكاد اشكال الملكية الجماعية هذه تنحصر في شكل واحد ، هو ملكية المراعي وتجمعات المياه كالآبار والينابيع . اذ كان لا يزال بعض المراعي وبعض الآبار والعيون يبدو انه ملكية مشاعية لبعض القبائل : فكثيراً ما تقول اخبار الجاهلية المكتوبة عن هذا الوضع او ذلك انه مرعى لابل بني فلان او ماء بني فلان ، اي انها تذكر اسماء جماعة من القبائل تملك هذه المواضع . ولا نجد في هذه الاخبار كلاماً ينسب هذه الارض الزراعية او تلك الى قبيلة او عشيرة بجمعتها . وقد نجد كلاماً عن قطعان من الابل ، او غيرها من الماشية ، تضاف الى اسم قبيلة او عشيرة ما . ولكن هذه الاضافة لا تصلح دليلاً على الملكية العامة لهذه القطعان . لان في اخبار عرب الجاهلية ما يعارض ذلك . فان الاخبار الدالة على ملكية الأفراد للابل او الخيل او النشاء (الغنم) هي الطاغية . فهذه الاخبار اذن مقيدة - كما يقول اهل اصول الفقه والحقوقيون - للاطلاق الظاهر في الاخبار الاخرى التي

تضيف القطعان الى اسماء القبائل جملة (١) . وليس في الاخبار التي نتحدث عن الواحات المنتشرة في معظم انحاء شبه الجزيرة ما يوضح نوع الملكية الزراعية فيها . غير ان الاخباريين العرب يذكرون ان سكان هذه الواحات هم من الحضرة ، وانهم في الجاهلية الاخيرة اصبحوا اهل قرى ومدن عامرة تقام فيها اسواق المبادلات التجارية . ومن هذه المدن يثرب « المدينة » ، والطائف . ولنا ان نستنتج من « حضرة » هؤلاء السكان اولاً ، ومن ذكر المدينة والطائف ثانياً ، ان الملكية الخاصة للارض هي السائدة في هذه الواحات . فنحن نعلم انه لم يكن للملكية الجماعية اثر اطلاقاً في مثل المدينة والطائف . اما الواحات الاخرى التي كان يمارس الفلاحة فيها سكان من قبائل نصف مستقرة ، اي نصف حضرة ، فلا تكشف الاخبار عن شكل ملكية الارض الحقلية او البستانية فيها . ان ظاهرة الهجرة الجماعية الموسمية عن هذا النوع من الواحات ، لا تكفي دليلاً على الملكية الجماعية . ولكن ، بناء على ما قلناه سابقاً من اننا نتكلم هنا عن مرحلة انفصلت فيها الحرف اليدوية عن الزراعة ، اي عن المرحلة التي نشأ فيها الانتاج من اجل المبادلة ، فان الاستنتاج المنطقي يقضي باننا تجاوزنا مرحلة انتاج الحاجات الخاصة المباشرة التي هي ، في الوقت نفسه ، مرحلة الملكية الجماعية البدائية .

نعود الآن الى الشكل الوحيد الباقي من الملكية الجماعية البدائية هذه (اي المشاعية) ، وهو ملكية الراعي والآبار والعيون النابعة . نعود هنا لنقول انه حتى هذا الشكل الوحيد ، اصبح في هذه المرحلة عرضة للتقلص ومشرفاً على الزوال . بدليل ان رؤساء القبائل ، بعد ان اصبح الواحد منهم يملك الكثير من الابل ملكية خاصة ، صاروا يستأثرون بالانتفاع بهذه المشاعيات

(١) نضرب مثلاً معبراً يدل ان ملكية الافراد لاصناف الماشية كانت هي السائدة : اورد الاغاني (ج ١٦ ، ص ٩٥) حكاية عن حاتم الطائي (مات حاتم سنة ٥٠ قبل الهجرة الاسلامية) تقول ان بني لام ارادت ان تقاتل حاتماً في سوق الحيرة برهان على فرسه - بسبب تذكره الحكاية - فسمع بذلك اياس بن قبيصة الطائي ، فخشي ان يغلب حاتم ويغسر الرهان ، فجمع قومه من بني حبة وناسهم ان يعينوا ابن عمهم حاتماً . فقال رجل منهم : عندي مئة ناقة سوباء ومئة ناقة حبراء ادعاء (مشربة سوباء او بياضاً) . وقام اخر فقال : عندي عشرة حصن على كل حصان فارس مدجج (بالسلاح) . وقال حسان بن جبلة الخير : قد علمتم ان ابي قد مات وترك خيراً كثيراً ، فلي كل خير ولحم او طعام ما اقاموا في سوق الحيرة . وقام اياس وقال : علي مثل جميع ما اعطيتم كلكم .. ثم تقول الحكاية ان ابن عم حاتم ، وهو وهم بن عمرو ، قال لا : هذا مالسي وعدته سمعته بعير ، فخذها مئة مئة حتى تذهب الابل او تصيب ما تريد (وردت الحكاية ايضاً في « قصص العرب » تأليف محمد احمد جاد المولى وزميله ، القاهرة ١٩٤٨ ، ج ٢ ، ص ٩٨ - ٩٩) . وما له دلالة هنا قول حاتم شعراً :

« يقولون لي : اهلك مالك فاقصد وما كنت لولا ما يقولون سيما »

لواشيهم الخاصة . هذا فضلا عن الاخبار الدالة على وجود الملكية الفردية لبعض مياه الري (١) .

ثالثا - نشوء التفاوت في توزيع الثروة :

ان هذا التفاوت من الملامم البارزة لا في المدن والحوضر فحسب ، بل اصبح ظاهرة شاملة حتى بين القبائل في البادية حيث اخذت تتكون قُصات عليا من الرؤساء وعائلاتهم تملك الاعداد الكثيرة من اصناف الماشية (٢) ، ولا سيما الابل ، على نحو يفوق جدا ما يملكه بعض افراد القبيلة ، مع كون افراد اخرين لا يملكون شيئا . وكذلك شأن ملكية العبيد احيانا . وهذا الفارق استتبع ان يسطر الرؤساء سيطرتهم على المراعي والتجمعات المائية لمنافعهم القبلية ، وان يتكروا السند « الحقوقي » لهذه السيطرة باسم حق الاولوية لهم كقوة متميزة (٣) . ان تفاوتنا في توزيع الثروة على هذا النحو لم يبق تفاوتنا في « كمية » الملكية الشخصية ، بل اصبح يتعلق « بكيفية » الملكية ، اي انه اصبح تفاوتنا في الملكية الخاصة لوسائل الانتاج . ذلك لان الاعداد الكثيرة من الماشية ، ومنها الابل التي صارت لها قيمة بضاعية من حيث كونها بضاعة تقدر بها قيمة سائر البضائع في المقايضة ، فتقوم بوظيفة العملة النقدية - نقول : ان هذه الاعداد الكثيرة التي يملكها رئيس القبيلة واقرباؤه الاقربون اصبحت مادة انتاجية ، لان تربيتها اصبحت عملا انتاجيا

(١) من الامثلة الممثلة الدالة على هذه الملكية نذكر مثالين : ١ - قالوا انه في عهد الملك النعمان (٥٨٢ - ٦٠٥) تفاخر حاجب بن زدارة وقيس بن مسعود في اكرم لثيم من قوميهما . فبعث النعمان بمن يرى ويشهد . « فلما انتهوا الى بادية حاجب بن زدارة مروا على رجل من قومه فقال حاجب : هذا الام قومي . وكان الرجل عند حوضه يورد ابله .. الخ (بلوغ الارب : مسعود شكري الالوسي ، القاهرة ١٩٢٢ ، ج ١ ، ص ٢٨٦) - لاحظ : حوضه . فمورد الماء الذن ملك لهذا الرجل . وبقية الرواية تقول ان هذا الرجل رفض ان يسقي هؤلاء الناس من « حوضه » حتى يبعد ان عرف ان بينهم رئيس عشيرته حاجب بن زدارة ، ورغم ان الرواية تقول انهم « انتهوا الى بادية حاجب .. » ٢ - في حكاية عن قيس بن الخطيم (مات سنة ١٥ هـ) حين نهض لاختد النار من لثالي ابيه وجدده ، خرج حتى اتى ناصبه وهو يسقي نخله (الناصح : البصر الذي يدبر الناعورة) .. الى اخر الحكاية .. » (الغامسي : ج ٢ ، ص ٢) . فهنا نرى لثيم بن الخطيم يستأجر ابيه بئر او ساقية يسقي منها بستانه بواسطة ناعورة له يديرها بعيره ..

(٢) راجع العاشيتين السابقتين .

(٣) ان حرب البسوس وحدها تصلح شاهدا على ذلك ورغم انها بسدت في نهاية القرن الخامس الميلادي . فان سبب هذه الحرب - كما هو معروف - مقتل كليب بن ربيعة بسد جساس بن مرة الشيباني « لانه - اي كليب - اعمى فرع ناقة خالة جساس ، اذ كانت ترضع في ارض حياها كليب ومنع الرعي فيها الا لابله » (جواد علي : ج ١ ، ص ٢٥٥) .

يقصد به المبادلة البضاعية لزيادة الدخل الذي اخذ بعد دخول النقد في التجارة المحلية يتحول الى ثروة نقدية ، بدليل ما هو معروف من ان هذه الفئات من الرؤساء واقربائهم كانوا يمارسون بيع الفائض عن حاجاتهم الاستهلاكية من الماشية في الاسواق المحلية من شبه الجزيرة وفي الخارج وعلى طريق القوافل التجارية في البادية . لقد استتبع هذا التفاوت في الملكية الخاصة تفاوتنا في المعيشة وتمايزا اجتماعيا بين افراد القبيلة الواحدة ادى الى انقسام القبيلة الى اغنياء وفقراء من ابناءها الاحرار ، اضافة الى الانقسام الذي كان قائما بين الاحرار والعبيد . ان مثل هذا التفاوت الاقتصادي وهذا التمايز الاجتماعي لا يتفق مع منطق قوانين النظام القبلي البدائي ، فهو اذن علامة بارزة على بدء انحلال هذا النظام . لقد كان التمايز الاجتماعي بين الفئة العليا من القبيلة والفئات الدنيا منها ، يتجلى في مظاهر كثيرة من أبرزها : تميز الرؤساء بنصب خيامهم في المرتفعات المشرفة على خيام سائر ابناء القبيلة ، وبافضلية هذه الخيام من حيث القيمة والتنوعية ، وبامتياز مقتنياتهم المنزلية كالسجاجيد النفيسة والواني المعدنية والزجاجية الغالية الثمن ، وبافضل الاسلحة واجمل اسرحة الخيل والابل . لقد دخلت مظاهر الترف المادي النسبي حياة الزعماء . في حين كان فقراء القبيلة يعانون الشقاء المادي . ولم تكن ظاهرة الصلح المعروفة عن هذه الفترة من الجاهلية سوى نتيجة مباشرة لهذا الشكل من التفاوت والتمايز الاقتصادي - الاجتماعي . فلم يكن الصعاليك سوى فئة من فقراء القبائل المختلفة عبرت ، بانسلاخها من جماعاتها القبلية وتفردتها في الصحراء للفز و السلب ، عن واقعين اثنين لهما دلالة واحدة : عبرت أولا عن خروجها على الانتماء الذي يلزمها الالتصاق بحياة القبيلة والانقياد لوضاعها واعرافها مهمالتيه من عوز واضطهاد . وعبرت ثانيا عن حاجة مادية لم تستطع احتثالها في ظل القبيلة . اما دلالة ذلك فهي ان التمايز الاجتماعي قد بلغ من تأثيره على الفئات المستضعفة حدا يدفع بعضها الى تفكيك علاقاتها القبلية . وهذه الدلالة تشكل علامة بذاتها على الانحلال الذي يتسرب الى داخل النظام القبلي (١) .

(٢) لقد عبر احد شعراء الصعاليك عروة بن الورد (مات سنة ٢٠ قبل الهجرة) عن مضمون هذه الدلالة بقصيدته الرائية الشهيرة التي يقول فيها :

لحي الله صعلوكا اذا جن ليله
مضى في الشاش الفا كل مجزر
يصد الفنى من دهره كسل ليله
اصاب فراها من صديق ميتر

(الاصمعيات : تحقيق شاعر وهارون ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ ، ص ٤٥) ، الصعلوك في هذه الصورة الواقعية لا يجد في ليله غير رؤوس العظام يعضها « واعظم الفنى في تصوره ان يحصل على طعام ليلته لنفسه من صديق اخصيت ابله او غنمه وسلمت من المطب .

رابعاً - التحالفات القبلية :

ان التغيرات الناشئة عن تبدل اسلوب كسب المعيشة من صفته الجماعية البدائية الى صفته الفردية ، بسبب من تبدل اشكال ملكية وسائل المعيشة ووسائل الانتاج ، قد احدثت تغيرات انعكاسية في البنية الاجتماعية للمجتمع القبلي الجاهلي . وبين ابرز هذه التغيرات ما حدث في نوعية الروابط الداخلية المكونة للاحداث القبلية . فان الملحوظ في فترة الجاهلية الاخيرة ان رابطة الدم والنسب لم تبق الشرط الوحيد في تكوين الوحدات هذه ، اذ انضاف الى تلك الرابطة نوعان جديدان من الروابط : رابطة الولاء ، و رابطة التحالف . اما **الولاء** فهو « ان يلحق فرد ، او بطن او فخذ او قبيلة ، بقبيلة اخرى ، فيكونون مواليتهم ويقطعون صلاتهم بقبيلتهم السابقة . وليس هذا الولاء كولاء الرق والعبودية (. . .) وقد كان لهؤلاء الموالي كانه الحقوق التي للقبيلة » (١) . واما رابطة **التحالف** ، فهي ان تتحالف قبيلتان او عدة قبائل تجمع بينها مصالح مشتركة ، آنية ، او طويلة الاجل ، كالحلف الذي عقده المطلب بين قريش والاحابيش (٢) ، وكالحلف الذي كان قائما بين قبائل عاملة وجذام ولخم ، وهو الحلف الذي يستنتج جواد علي ، بحق ، انه نشأ « لمصالح مشتركة وظروف متشابهة الفت بينهما على نحو ما رأينا عند قبائل اخرى ، فصارت نسباً بمرور الايام » (٣) . وكان هناك نوع من التحالف يتخذ شكل الالتحاق ، اي الحاق القبائل الضعيفة بالقبائل القوية حتى يتسمى الحلف باسم الطرف الاقوى فيه ، وهو الشكل الذي يطلق عليه الاخباريون العرب كلمة « الاطقاء » ، اذ ذكروا - مثلاً - ان ضبة طفتت لانها حالفت الرباب ، وان الحارث طفتت لانها حالفت مذحجا ، وان عيسا طفتت ايضا لانتقالها الى بني

(١) محمد اسعد طلس : « تاريخ الامم العربية - عمر الانثاق » ، مكتبة الاندلس ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٢٥ .

(٢) المقصود هنا المطلب بن عبدمناف ابو عبدالمطلب جد النبي . واصل هذا الحلف ان بني بكر بن عبد مناف بن كنانة هموا باخراج قريش من الحرم الى عهد المطلب وان يقاتلهم ، فجمعوا جمعهم وجمعت قريش واستمدت ، وعند المطلب الحلف بين قريش والاحابيش (وهم : بنو الحارث بن عبدمناف بن كنانة ، وبنو الهون بن خزيمه بن معدكة ، وبنو الصطلق بن خزاعة) ، فلقوا بني بكر ومن انضم اليهم ، فاقبلوا ، حتى غلبت قريش وحلفاؤها وانهم بنو بكر . (راجع البلاذري : الانساب ، ج ١ ص ٧٥ - ٧٦) . واخبار هذه الاحلاف كثيرة في مؤلفات العرب كالغاني : ج ١٤ ، ص ٦١ - وابي الفداء : ج ١ ص ١٠٨ - وجمهرة شعراء العرب : ص ٢٨٨ ، ٢٩٤ - والمصعب الزبيري : نسب قريش ، تحقيق ليلى بروفسنال ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٩ - والعقد الفريد : ج ٦ ، ص ٩ - وابن الاثير : ج ١ ص ٢٥٥ . الخ .

(٣) جواد علي : ج ٤ ، ص ٢٧٨ .

عامر بن صفصعة يوم جيلة (١) . ويمكن القول ان اقرب وصف ينطبق على واقع هذه التحالفات في الجاهلية وعلى دلالتها التاريخية - الاجتماعية التي نحن بصدددها ، هو الوصف الذي اطلقه هيرودتس ، المؤرخ الاغريقي ، في القرن الخامس للميلاد ، على مفهوم القبيلة ، اذ قال ان القبيلة لم تكن تحالفا قائما على النسب او القرابة فحسب ، بل كانت ايضا **اتحادا سياسيا** (٢) . فهذا المعنى هو الذي نريد ان نستنتج من انتشار ظاهرة التحالفات القبلية الجاهلية بعد ان بدا يدخل الوهن في رابطة الدم والنسب المحض ، بسبب من تفكك علاقات الملكية الجماعية البدائية وظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج البدوية وما نشأ عن ذلك من التفاوت بين ابناء القبيلة الواحدة في مستوى المعيشة ومن التمايز الاجتماعي بمختلف اشكاله . غير ان هيرودتس لم يكن قادرا ان يكتشف هذه الاسباب الاقتصادية - الاجتماعية القائمة وراء هذا « الاتحاد السياسي » المتمثل بالاحلاف . ولذلك لجأ الى تفسير هذه الظاهرة كتفسير لمفهوم القبيلة من الاصل ، مع ان الاصل في مفهوم القبيلة انها تقوم على رابطة الدم والنسب ، ولم يتغير ذلك الا متاخرا .

خامساً - المبادلة الفردية ، دون الجماعية :

كان من نتائج ظهور الملكية الفردية لاصناف الماشية بين قبائل الجاهلية الاخيرة ، ان تغير شكل المبادلة في الاقتصاد البدوي ، من كونه مبادلة بين القبيلة والقبيلة كوحدين على اساس جماعي ، الى كونه مبادلة بين الافراد داخل القبيلة وخارجها . ان هذا الشكل الجديد للمبادلة واضح الدلالة على ظهور التفكك في وحدة القبيلة ، اي في نظام المجتمع القبلي بعد ان فقد قاعدته المادية التي هي الملكية الجماعية . وليست تعوزنا الشواهد الملموسة على كون المبادلة الفردية هي الشكل الشائع في هذه الفترة من الجاهلية العربية . بل بالعكس : نحتاج الى البحث عن شاهد ما يشير الى بقاء الشكل القديم ، اي المبادلة الجماعية ، لان مثل هذا الشاهد غائب عما لدينا من اخبار الجاهلية هذه . فكيف الامر اذن بالمبادلات المتعلقة بالمنتجات الزراعية او الحرفية . فهذه - بالطبع - اولى ان تكون مبادلات فردية ، لكونها تدخل في الاقتصاد الحضري او نصف الحضري الذي كان ابعدها من الاقتصاد البدوي عن الخضوع لعلاقات التبادل الجماعية البدائية . صحيح ان اسواق التبادل في انحاء شبه الجزيرة كانت تخضع لاشراف رؤساء القبائل ، ولا سيما الذين كانوا يلقبون انفسهم بالملوك تشبها بملوك الحيرة والفساسنة العرب ، وقد فعل ذلك - مثلاً - رئيس دولة الجندل فسمى نفسه ملكا ، وهكذا فعل رؤساء تميم من بني

(١) المرجع السابق : ص ٢١٧ .

(٢) راجع بليانيك : ص ١٠٠ .

عبدالله بن زيد . واخذوا يسلكون سلوك الملوك بفرض ضريبة العشر (١) على تجار الاسواق التي يشرفون عليها - نقول : صحيح ذلك ، غير ان اشرفهم ذلك لم يكن يعني قيامهم بالمبادلات باسم قبائلهم جملة ، اي عرض انتاج القبيلة بشكل جماعي لمبادلاته ببضاعة تعود للقبيلة ككل . ان مثل هذا الشكل التبادلي لم يكن يحصل : اولاً ، لانه لم يكن هناك ملكية جماعية لانتاج القبيلة . وثانياً ، لان اشراف رؤساء القبائل على الاسواق لم يكن القصد منه سوى توفير الظروف « الادارية » لحصول هؤلاء الرؤساء على المزيد من الثروات الخاصة بهم ، اي لتحصيل ضريبة العشر من تجار الاسواق ، ولضبط جباية الاتاوات التي يفرضونها على القبائل الخاضعة لهم كمائدات لثرواتهم الفردية . وكذلك جباية ضريبة اخرى من التجار لقاء مرور قوافلهم في اراضي الرؤساء ولقاء حمايتهم هذه القوافل (٢) . وثالثاً ، ان هؤلاء الرؤساء كانوا هم انفسهم تجاراً ايضاً يرسلون تجارتهم الى الاسواق التي تقام في اماكن اخرى ، كما كان يفعل ملوك الحيرة وتجار مكة الاغنياء (٣) .

سادساً - الاساس المادي لسلطة رئيس القبيلة :

من الملحوظ ان سلطة رئيس القبيلة او العشيرة (٤) اصبحت ، في الفترة التي هي موضوع بحثنا ، لا تستمد وجودها وقوتها من التقاليد القبلية وحدها ، بل تستمدهما - بالدرجة الاهم - مما يكون للرئيس ، او المتصدي للرئاسة ، من وضع اقتصادي يستطيع به القلبة على منافسيه والسيطرة على افراد القبيلة بتقديم المنافع المادية والخدمات المتعلقة باوضاعهم المعيشية . من هنا كان يزداد انهماك رؤساء القبائل بممارسة كل ما يؤدي الى تكديس الثروات لديهم بمختلف الوسائل المتيسرة لهم آنذاك : سواء بتنمية ملكياتهم الخاصة لوسائل الانتاج في البادية او في الحاضرة ، ام بتوسيع مبادلاتهم التجارية في اسواق البلاد وخارجها ، ام بجباية اموال الاتاوات والضرائب التي يفرضونها بالسلطة على القبائل والتجار والقوافل . حتى عداة الكرم

(١) من العريف انه كانت في بعض انحاء شبه الجزيرة اسواق لا تفرض فيها الاعشاد لانها ليست في ارض « مملكة » ، اي لم يتخذ رئيس القبيلة فيها لقب ملك ، ومن هذه الاسواق يذكرون سوق الشعر ، غير ان التجار يدفعون بدل العشر رسم الحماية للرئيس الناقد (انظر جواد علي : ج ١ ، ص ١٤ - ١٥ ، نقلاً عن العبير : ص ٢٦٢ - ٢٦٧) .

(٢) المرجع السابق . (٣) ايضاً .

(٤) القبيلة اخص من العشيرة . فان العشيرة مجموعة من عدة قبائل يجمعها اصل نسبي واحد ، او يجمعها نخالف معين ، كقرى مثلاً : فهي عشيرة ينتمي اليها نحو عشرة فروع ، منها هاشم وامية .

الماثورة عن اهل الجاهلية كان الرؤساء يستغلونها لدعم سلطتهم . وليس بعيداً عن الدلالة على هذا الواقع قول حاتم الطائي ، وهو مضرب المثل بالكرم الجاهلي :

يقولون لي : اهلك مالك فافتصد وما كنت - لولا ما يقولون - سيداً

وليس ادل ، كذلك ، على اهمية عامل المال عند الجاهليين ، فسوق الاعتبارات القبلية التقليدية ، في تولية المناصب الرئيسية ، وفي تحديد المواقف الخطيرة ، من النظر الى حادثين تاريخيين يذكرهما الاخباريون ورواة الحديث : احدهما ، حادث انتزاع منصب الرقادة والسقاية في مكة من ابي طالب عم النبي بسبب من ضعفه المالي (١) رغم مكانته العالية في قريش من الوجهة القبلية . والثاني ، حادث اسلام عدي بن حاتم الطائي كما يرويه الذهبي عن ايوب السخيتاني عن ابن سيرين عن ابي عبيدة بن حذيفة . فقد جاء خلال هذه الرواية ان النبي قال : يا عدي ! اسلم تسلم ، فاطن ما يمنعك ان تسلم خاصة تراها بمن حولي ، وانك ترى الناس علينا البأس واحداً (٢) . هل اثبت الحيرة . قال عدي : لم آتيا ، وقد علمت مكانها . قال النبي : توشك الضئيلة ان ترتحل من الحيرة بغير جوار حتى تطوف بالبيت ولتفتحن علينا كنوز كسرى . قال عدي : كسرى ابن هرمز ؟ قال النبي : كسرى ابن هرمز . وليفيضن المال حتى يهنم الرجل من يقبل ماله صدقة (٣) . لقد سبق خلال هذا الحوار ان افصح النبي بامر من دون ان يدفعه الى الاسلام . فلما سمع بامر المال هكذا ، قال عدي : فلقد رايت اثنتين ، واحلف بالله لتجيشن الثالثة ، « يعني فيض المال » ، كما يقول نص الرواية نفسه (٤) .

ان النظر الى المال عند الجاهليين بهذا القدر من الاهتمام الذي يتجاوز الاهتمام بالاعراف البدوية ويتجاوز احترام هذه الاعراف لذاتها ، لا يمكن ان تكون له صفة الظاهرة الاجتماعية ، على نحو ما رأينا ، الا في مجتمع انحطت فيه - او توشك ان تنحل - هيمنة العلاقات البدوية الخالصة . ولكن ، حين نحن نرى الى هذه العلام التي ذكرنا والى العلام التي لم نذكر ، يجب ان نرى ايضاً الى ما يقابلها من علائم هي من مظاهر النظام القبلي ، كحياة الترحل البدوية ،

(١) انظر البلاذري : « الانساب » ج ١ ، ص ٥٧ .

(٢) الخصاصة : الفقر . الالب : الحشد من الناس تجمعهم عداوة واحدة لشخص او اشخاص آخرين . يقال : « هم عليّ الب واحد » . فالنبي يقول هنا لعدي : اظن ان السبي يمنعك من الاسلام ما تراه من فقر جماعة المسلمين (حينئذ) ، وانك ترى كثرة اعدائنا .

(٣) القصيدة اجمعها فصائل .. : الهودج ومن في الهودج من نساء او عموما .

(٤) النص الكامل للرواية في « سير اعلام النبلاء » للذهبي : ج ٣ ، ص ١١٠ .

وكالاعتبار الذي لا تزال تحظى به رابطة الدم والنسب ، والالتزام القبيلةمجتمعة
بنيل الثار لقتلاها من القبيلة الأخرى مجتمعة أيضا ، وإن جرى القتل بصفة
فردية ولاسباب شخصية ، وكذلك الشأن بدفع ديات القتلى ، إذ كان لا يزال
لزاما على القبيلة ككل أن تدفع للقبيلة الأخرى ككل أيضا دية القتل منها إذا
كان القاتل أحد افراد القبيلة الأولى وإن كان القتل فرديا والسبب شخصيا
كذلك . وهكذا الأمر بشأن الترحل . فهو ترحل جماعي يقرر رئيس القبيلة
زمانه والمكان المطلوب النزول فيه من جديد . كما أنه لا يزال بيد الرئيس قيادة
القبيلة في كثير من شؤون السلم وفي كل شؤون الحرب ، إلى غير من مظاهر
الحياة البدوية . غير أن كل هذه المظاهر كانت تمارس وجودها وتأثيرها
بحكم قوة الاستمرار فقط ، في حين كانت تفقد ، شيئا فشيئا ، أسسها
الاقتصادية ، ويهتز مكانها داخل البنية الاجتماعية العامة .

١ - الحجاز ... مكة :

اطلنا ، في ما سبق ، اطلالة عامة على شبه جزيرة العرب في جاهليتها الاخيرة . لكن وجهة البحث تقتضي الان ان نتوجه الى المنطقة ذات الخصوصية المتميزة حينذاك بأنها المنطلق التاريخي لحركة الصيرورة الجديدة في بلاد العرب . نعلم بها المنطقة المسماة بـ « العربية القريبة » حيث يقع **الحجاز** ، وحيث تقع **مكة** ذاتها من الحجاز . ففي هذا الموقع - بتحديد - كان يتحرك التاريخ الجديد لبلاد العرب ، وعبر هذا الموقع ذاته كانت حركة هذا التاريخ تجد اللقاح الضروري ياتيها من جانبي العالم المتحضر وقتئذ : جانبه الشرقي حيث تسيطر حضارة الفرس ، وجانبه الغربي حيث تسيطر حضارة البيزنطيين . كان الحجاز هنا - ومكة نقطة المركز منه - ملتقى اكبر الروافد التجارية العالمية ، حاملة اليه روافد اخرى من مكتسبات التاريخ البشري حتى ذلك الحين ، اي حتى بدايات العصر الوسيط . ومع هذه المكتسبات (١) كانت تنسحب الى هذه المنطقة مؤشرات الاتجاه العام لتطور البلدان الخاضعة او التابعة لهذه الامبراطورية او تلك من الامبراطوريتين المتصارعتين الوحيدتين على اقتسام اهم الاجزاء الاسيو - افريقية المحيطة بالممرات البحرية الرئيسة (الابيض المتوسط ، البحر الاحمر) في مطلع العصر الوسيط . كانت كلتا الامبراطوريتين ، آنئذ ، تمثل - بنظامها الاجتماعي - شكلا تاريخيا من التداخل

(١) مما ينبغي ذكره من هذه المكتسبات التي كانت تدخل مجتمع الجاهلية عبر الصلات التجارية : المهارات الحرفية ، والمعارف العملية عن الزراعة واستخدام الآلات التقنية ، والاقتصاد المعقد المتنوع ، وكثير من العادات الحضرية التي كان يمارسها زعماء القبائل وكبار تجار قريش واستخدام المقتنيات المنزلية النفيسة ، فضلا عما كان يمارسها زعماء القبائل وكبار القوافل القرشيين ، خلال رحلاتهم التجارية ، من الاطلاع على ما يجري في العالم الخارجي من احداث سياسية وما يعانيه سكان البلدان المجاورة من مشكلات اجتماعية كانت ترافق حالات التحول الناشئة من استنزاف قوى الامبراطوريتين في صراعهما على اقتسام بلدان المتوسط والناطق الرئيسة من شبه الجزيرة العربية (اليمن والحجاز) .

بين نظامي المجتمع العبودي والمجتمع الإقطاعي . ان هذه المؤشرات الانية من الخارج، عبر الروافد التجارية، ومعها الروافد الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية، كانت تتفاعل - بنشاط - مع المؤشرات الداخلية لاتجاه تطور المجتمع العربي في اخريات الجاهلية .

على اساس من هذا التفاعل كان يتحرك التاريخ الجديد لبلاد العرب . اننا هنا ، في هذه المنطقة وفي هذه الفترة الزمنية ذاتها ، نستطيع ان نلمس حركة صيرورة تاريخية كانت علاماتها تبرز متوالية ومتداخلة في مختلف نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية . ولم تكن العلامات التي راينا فيها سابقا دلائل انحلال المجتمع القبلي البدائي في شبه الجزيرة ، اثناء هذه الفترة ، سوى التعبير عن جانب النفي من دياليكتيك حركة الصيرورة هذه . فلا بد لنا - بعد - من رؤية الجانب الاخر منه ، اي جانب التكون والولادة . ان دراسة الظروف التاريخية لهذه الفترة تضع ايدينا على نقاط هامة تكمن فيها عوامل التوجه التاريخي الجديد . وسنطلق في دراسة هذه الظروف من مكة :

٢ - مكة هي تاريخها :

لعل اطرف ما ورد عند الاخباريين العرب من تفسير لاسم « مكة » هو القول بانه اسم مشتق من « امتك » . وهو يقال لولد الناقة اذا امتص جميع ما في ضرعها فلا يبقى فيه شيئا . وبناء على هذا الاشتقاق يؤولون تسميتها بمكة انها تمتص الناس، اي تجذبهم اليها لكونها بلدا مقدسا (١) وقد اخذ المعجميون الكلاسيكيون بهذا المعنى فقالوا : مكة وامتكه ، بمعنى مصه جميعه ، واهلكه ونقصه « ومنه مكة للبلد الحرام او للحرم كله ، لانها تنقص الذنوب او تغنيها او تهلك من ظلم فيها » (٢) . بالرغم من ان مثل هذا التفسير ذاتي لا وزن تاريخيا له ، يعكس - مع ذلك - مكانة هذه المدينة في تاريخ العرب قبل الاسلام . وهي في هذا التاريخ قديمة ، وللأخباريين قصص كثير عن عهدها القديم ، « وقد اوجد الاخباريون ولا شك هذا القصص وامثاله لتصورهم ان مثل هذا القصص سيرفع من شأن المدينة المقدسة في القدم ويجعلها كمبة العرب جميعا قبل الاسلام » (٣) . ولعل بطليموس ، اذ سمى مكة في

« جغرافيته » باسم « مكربا » Mocaraba ! « (١) ، كان يعني هذا الامر نفسه قبل الاخباريين العرب بعدة قرون (٢) بناء على تفسير جوادعلي لكلمة « مكربا » بمعنى « مقرب » وهو « من التقريب الى الاهتمام ، وان « مكربا » هي « مقربة » او شيء اخر قريب منه ، لانها مدينة مقدسة تقرب الى الاصنام » (٣) غير ان هذا الاسم الذي ذكره بطليموس لمكة لم يرد عند غيره من الجغرافيين والمؤرخين الكلاسيكيين الا عند الاخباريين العرب . على انه من المفيد جدا ان نجد في حديث هذا الجغرافي القديم الذي اعتمدته الجرافيون العرب في العصر الوسيط ، مستندا يؤكد ان مكة كانت معروفة في عهده ، اي في القرن الثاني للميلاد ، في حين اننا نفتقد الاسانيد التي تلقي ضوءا على تاريخها في ما قبل زمن بطليموس (٤) . ان كل الاشارات السابقة الى معاني اسم « مكة » يؤكد انها كانت ، حتى في تاريخها القديم ، تتمتع بمنزلة متميزة في بلاد العرب . وسواء اكانت منزلتها هذه ناشئة في الاصل عن سبب ديني ام عن اسباب اخرى تاريخية ، فان ذلك - على اي حال - يضمنها في مركز بالغ الاهمية من تاريخ العصر الجاهلي بالنسبة لبحثنا هنا عن مواطن التحرك التاريخي في هذه المنطقة ايدانا بانتهاء عهد الجاهلية ، اي بتغير البنى النوعية التي كان يقوم عليها هذا العهد . ان الذي يعيننا من تاريخ مكة ، في هذا البحث ، هو الزمن الواضحة فيه معالم التحرك التاريخي ذاك ، بل هو - ايضا - الزمن الاقل غموضا في نظر الباحث بالقياس الى ما سبقه من ازمة لا تزال تفتقر الى الاسانيد الصحيحة لمعرفة الحقائق التاريخية عنها .

ان الذي نعرفه من الاخباريين عن زعامة قريش في مكة انها بدأت في عهد قصي بن كلاب ، وكانت قبله بيد خزاعة ، فانتزعها هو - اي قصي - ايام عمرو بن الحارث المعروف بابي غبشان الخزاعي (٥) . وتختلف رواياتهم في كيفية انتزاعها ، ولكنها تتفق على ان ذلك لم يحدث دون اقتتال اعقبه انتصار لقصي على خزاعة ، اما بالحرب او بنتيجة الاحتكام الى يعمر بن عوف بن كعب

(١) المرجع السابق : ١٨٨ .

(٢) عاش بطليموس في القرن الثاني للميلاد .

(٣) جواد علي : ص ١٨٨ .

(٤) المرجع نفسه .

(٥) ابن سعد : الطبقات الكبرى (ط صادر - دار بيروت ١٩٥٧ ج ١ ، ص ٦٩ - السعدي :

مروج الذهب (ط ، م . عبد الحميد القاهرة ١٩٥٨) ج ٢ ، ص ٥٧ - الطبري : تاريخه (ط دار

القاموس الحديث ، بيروت ، دون تاريخ) ج ٢ ، ص ١٨١ وما بعدها - ابن خلدون : المقدمة

(ط دار الكتاب اللبناني) ص ٦٢٢ .

(١) راجع ياقوت : البلدان (ط بيروت) مج ٤ ، ص ١٨٢ .

(٢) الفيروزآبادي : القاموس المحيط ، مادة « مكه » .

(٣) جواد علي : ج ٤ ، ص ١٩٠ .

٣ - تطورات .. وعلاقتها :

يجمع الاخباريون على ان قصيا (١) ما ان خلصت له زعامة مكة حتى احدث احداثا يذكرون لها تفاصيل متشعبة دون اساق ، ولكنها تنطوي على **مادة تاريخية** تقدم لنا رؤية إلى تلك التطورات ، وإلى العلامات الشاهدة على اتجاه تلك التطورات . ومن هذه المادة التاريخية ، بعد غريبة التفاصيل ، نستخلص الرؤيات الآتية :

اولا - تصنيف « المجتمع » المكي :

يقول الاخباريون انه حين تسلم قصي زمام الزعامة القرشية المكية « قطع مكة رباعا بين قومه ، فانزل كل قوم من قريش منازلهم ... » (٢) . ليس لزاما علينا ان نجاري الاخباريين هنا بان قصيا نفسه ، برغبة ارادية فردية ، فعل ذلك . فالمهم ، عندنا ، في هذا الحديث هو مغزاه التاريخي ، مع نظرنا اليه انه حدث موضوعي ، لا فردي ارادي . اي انه نتاج ظروف تطور معين فضجت موضوعيا فاحدثته في وقته المناسب وفي مكانه المناسب . اما المفزى التاريخي ، فليس يتضح الا بوضوح الحدث نفسه . انه - في الواقع - كان « **تصنيفا** » اجتماعيا لسكان مكة من بطون قريش وحلفائها ، اذ جعلهم « **صنفا** » **ممتازا** اتخذ من بطاح مكة ، اي ما حول الكعبة ، مسكنا له ، فدعي - لذلك - بـ « **قريش البطاح** » ، و « **صنفا** » ادنى مرتبة من ذلك اسكن في ظواهر مكة ، فسمي بـ « **قريش الظواهر** » (٣) . ولكن على اي اساس قام هذا « **التصنيف** » ؟ اذا علمنا ان « **قريش الظواهر** » كانت متبعية او شبه مستقرة ولم تكن حالتها

الذي ينتمي الى كتانة (١) . لكننا لا نعرف هذا الزمن بحدود واضحة . فليس لدى الاخباريين ما يضيء لنا هذه الحدود سوى ما يمكن استنتاجه من اشارة وردت عندهم في احدى الروايات القائلة بان قصيا اشترى ولاية البيت (الكعبة) من ابي غبشان الخزاعي بزق من الخمر وبعود ، وان هذه الصفقة هي اساس المثل المعروف : « **اخسر صفقة من ابي غبشان** » (٢) . وان ذلك حدث في ايام المنذر بن النعمان ملك الحيرة (٣) . هذه الاشارة الاخيرة ، رغم انها وردت بصدد حادث « **الصفقة** » - الاسطورة ، تفتح امامنا ضوءا على الزمن السدي بدأت فيه زعامة قريش ، بشخص قصي ، في مكة . فان المنذر بن النعمان الذي تذكره الرواية ، هو - دون شك - ابن النعمان الاول بن امرئ القيس الثاني ، وليس هو المنذر بن النعمان (٦٣١ - ٦٣٢) الذي تسميه العرب بالفرور ، الذي قتل بالبحرين يوم جواثا (١٤) ، والذي تولى امر الحيرة ثمانية اشهر « الى ان قدم خالد بن الوليد الحيرة » (٥) ، لان هذا متأخر حتى عن زمن ظهور الاسلام . اما ذلك فقد خلف اياه النعمان الاول على الحيرة سنة ١٨ للميلاد (٦) . في هذا الضوء ، غير المباشر ، نستنتج ان عهد الزعامة القرشية على مكة يرجع الى النصف الاول من القرن الخامس . ان هذا الاستنتاج - والارجح عندنا انه صحيح - يضيء على حركة الاحداث والظواهر في هذه المنطقة من بلاد العرب خلال الفترة الاخيرة للجاهلية ، طابع المنطق التاريخي غير الاستثنائي . لان العلامات التي يسجلها عهد الزعامة القرشية المكية ليس من منطق التاريخ ان تكون وليد الزمن القصير القريب جدا من نشأة الاسلام ، كما نفهم من احاديث الاخباريين عن احوال الجاهلية الاخيرة . بل يفترض لها هذا المنطق زمنا أبعد من ذلك ، كما يفترض ايضا ان الدور الذي مثله قصي نفسه ، في بدء الزعامة القرشية المكية ، لم يكن هو البداية بقدر ما كان نتيجة فعل تاريخي شاركت فيه مكة ، قبل ذلك ، بدور بارز زمنا طويلا . ان التطورات التي يذكر التاريخ حدوثها عند استتباب الزعامة لقريش بمكة في شخص قصي ، جاءت بمثابة قفزة كيفية لتغيرات كمية كانت تجري - من قبل - في المنطقة مع تنامي العلاقة التفاعلية بين الانقسام الجديد للعمل في كل من الحاضرة والبادية من جهة أولى ، وبين اتساع الوساطة التجارية وحركة التبادل النقدي في اسواق شبه الجزيرة ، من جهة ثانية .

(١) استخدم بعض المستشرقين القصص المزيج من الخيالي والحقيقي عن شخصية قصي ، في روايات ابن الكلبي وابن اسحاق وابن جريج ، للاستدلال به على ان قصيا شخصية خرافية (راجع جواد علي : ج١ ، ص ١٩٤ - ١٩٥) . ومهما يكن امر هذه الدعوى ، فان المسالة في موضوعنا لا تلوم على ان شخصا اسمه « **قصي** » وجد فعلا او لم يوجد ، بل تقوم على حقيقة تاريخية ثابتة ، هي ان ارسطراطية قريش تمكنت من بسط سيطرتها على مكة في زمن معين وانها فوضت احد زعمائها - وليكن اسمه « **قصي** » - ان يتولى باسمها تمثيل هذه السيطرة التي اكد التاريخ وجودها ، واكد النتائج التاريخية التي اقرت بهذه السيطرة .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، ج١ ، ص ٧٠ - ٧١ .

(٣) مما يدل على امتياز قريش البطاح بمكانة تملو مكانة قريش الظواهر ، قول الشاعر زكوان

(وهو مولى عمر بن الخطاب) مخافا الفضائل بن قيس الفهري حين امره :

فلو شهدتني من قريش عصابة قريش البطاح ، لا قريش الظواهر

(ابن سعد : الطبقات ، ج١ ، ص ٧١) .

(١) راجع ابن الاثير : الكامل ، ج٢ ، ص ٨ - والمصادر السابقة .

(٢) ابن الاثير : المصدر نفسه .

(٣) الالوسي : بلوغ الارب ، القاهرة ١٩٢٤ ، ج١ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٤) الطبري : ج٢ ، ص ١٥٧ .

(٥) راجع المصدر السابق : ج٢ ، ص ٧٤ وما بعدها .

(٦) السيد عبدالعزيز سالم : تاريخ العرب في العصر الجاهلي ، ص ٢٦١ .

ثانيا - الاستثمار الريوي :

يصف **انفلز** اثر المال والربا في المجتمع الاثيني بأنه كان من العوامل التي الحقّت بالناس الظلم وحرمتهم الحرية (١) . وفي هذا الصدد يقول **انفلز** أنه لم يكن تشريع يلقي بالمدن على قدمي الدائن المرابي كتشريع الاغريق والرومان القدماء (٢) . والواقع ان هذا الوصف ينطبق ، بوجه تقريبي ، على ما كان يجري في مكة وسائر المنطقة العربية القريبة حين بلغ تمرکز المال والثراء بأيدي زعماء قريش الذين أصبحوا يشكلون اريستقراطية المجتمع الجاهلي بأسره ، حدا وسع شقة التفاوت في توزيع الثروة وفي الاوضاع الاجتماعية بوجه عام بين سكان مكة نفسها ، فضلا عن اهل البادية ، وزاد في فداحة سيطرة هذه الارستقراطية القرشية على الفئات المستضعفة حتى بين صفار التجار المكيين . وذلك باستغلال عجز هذه الفئة من المشتغلين بالتجارة عن منافسة كبار اصحاب القوافل التجارية ، واضطرارها الى استقراض المال بالفائدة للمشاركة في رحلات هذه القوافل ، وفرض فائدة مرتفعة جدا على ما تستقرضه من المال لهذا الغرض ، بحيث تصل نسبة هذه الفائدة الى مئة بالمئة . وهكذا كان شأن هذه الارستقراطية مع ابناء القبائل في البادية ، من حيث استغلال حاجتهم الى استقراض المال بالربا الفاحش لشراء مؤنهم قبل اوان المواسم او لكسب العيش بالتاجرة . وفوق ذلك كان المرابون يتشددون في المطالبة برأس المال والفائدة معا دون امهال المدينين الى حين القدرة على وفاء ديونهم « فكان اهل الجاهلية يقول احدهم لمدينه اذا حل عليه الدين : اما ان تقضي ، واما ان تربي (يعني ان تزيد مقدار الربا) » (٣) . لقد كان الربا يدر ارباحا كثيرة على اريستقراطية قريش ، فسي حين كان يجلب الشقاء المادي على الفئات المستضعفة ، في المدن والحواضر وفي البادية على السواء . ولقد زاد في شقاء هذه الفئات ان الارستقراطية التجارية كانت تفرض الواسا من الضرائب والامانات على التجار الصغار من العرب غير المرتبطين بتحالف مع قريش وعلى التجار الاجانب الوافدين الى مكة (٤) ، وعلى القوافل القادمة من الشام الى اليمن والصاعدة من اليمن الى الشام (٥) ، ومن ذلك ضريبة العشور التي كانت تفرضها على

المالية حسنة « (١) ، وان قريش البطاح هم الذين « .. كان منهم التجار والاثرياء » (٢) - علمنا اذن ان هذا « التصنيف » قام على اساس روحي فيه الوضع المالي او الوضع الاقتصادي - الاجتماعي ، دون العرف القبلي ، اي دون مراعاة العلاقات القبلية . بدليل ان كلا « الصنفين » ينتمي الى قريش او الى احلاف قريش ، فهؤلاء « قريش البطاح » واولئك « قريش الظواهر » فكلهم اذن من قريش . فلو ان الانتماء العشائري وحده كان موضع الرعاية هنا لكان « التصنيف » ظهر بشكل اخر ، كان تكون بطون قريش كلها فسي المكان المفضل (بطاح مكة) ، وتكون بطون العشائر الاخرى من الاحلاف كلها في الظواهر . ولكن المسألة لم تبق كما كانت قبل ان يشرب الانحلال الى القيم القبلية والى النظام القبلي ذاته . المسألة أصبحت الان ان شيئا قد تغير . وان وضعنا جديدا قد اخذ يفرض قيما جديدة ، كنتيجة لتطور تجاري واجتماعي جعل الوضع المالي والتجاري في المقام الاول من الاعتبار ، فكان ان أصبح بنو عبدمناف وبنو عبد الدار في مقدمة « قريش البطاح » لانهم أصبحوا اوفر مالا واعظم تجارة . ثم جرت المعايير هكذا بحيث احتلت امية في قريش الجاهلية مكان الصدارة ما أصبح فيها اعظم التجار ثراء ، وبسطت نفوذها المالي على كثير من قبائل الحجاز خارج مكة . فاذا رجعنا الى اصل زعامة قريش من البدء ، اي الى العهد الذي يحدده الاخباريون مبدا لزعامة قريش ، وهو عهد قصي ، رأينا روايات ابن الكلبي وابن اسحاق تنفق على تفسير واحد لسبب انتقال الزعامة على مكة من خزاعة الى قريش ، فتقول انه حين مات خنيل بن حبشية زعيم خزاعة (خنيل هذا والد حبشي زوج قصي) تولى ابو غبشان حجابة البيت بعده ، وكان قد انتشر ولد قصي ، وكثر ماله ، وعظم شرفه ، فرأى - اي قصي - انه اولى بالكعبة وامر مكة من خزاعة وبني بكر .. « (٣) . فهنا نرى - في الرواية - ان « كثرة المال » الذي نتج عنه « عظم الشرف » ، أصبح اساسا مشروعا لاولوية قصي بتولي السلطة على الكعبة وعلى مكة .

ان تعاضل ثروة قريش كان يزداد تأثيرا في تغيير القيم القبلية ، وفي انتاج قيم جديدة تقوم على قاعدة مادية - اقتصادية هي المرجع الاول ، رغم استمرارية الكثير من الاعتبارات القبلية التي أصبحت في المركز الثانوي من التأثير في مجرى الحياة العامة لاهل الجاهلية . بذلك أصبحت مكة في مركز المسيطر على عملية تفكيك البنية الاقتصادية - الاجتماعية للمجتمع القبلي من اسسها .

(١) جواد علي : ج ٤ ، ص ١٩٥ .

(٢) سالم : ص ٣٦٧ .

(٣) الطبري (باسناده الى ابن اسحاق) : ج ٢ ، ص ١٨٢ - وابن سعد (باسناده الى ابن

الكلبي) ج ١ ، ص ٦٨ .

(١) ماوكس - انفلز ، المختارات ، مج ٢ قسم ٢١ ، ص ٢ (بالروسية) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) بدر الدين العيني : عمدة القاري (شرح صحيح البخاري) دار الطباعة النورية ١٢٤٨

هـ ، ج ١١ ، ص ٢٠٢ .

(٤) انظر السمودي : مروج ، ج ٢ ، ص ٥٨ .

(٥) جواد علي : ج ٤ ، ص ١٨٨ .

من يدخل مكة من تجار الروم (١). وإلى جانب ذلك كانت قوافل الأريستقراطية هذه تدفع لرؤساء القبائل التي تمر القوافل بأراضيها جمالات لقاء حمايتها طوال الطريق . لقد كانت هذه الجبايات والجمالات كلها ترفع من كلفة السلع الجلوبة ، فيتحمل المستهلكون والمنتجون الزراعيون والحرفيون وصغار التجار بسبب ذلك غلاء السلع الجلوبة من جهة أولى ، ورخص المواد المحلية التي يتكسبون بها من جهة ثانية (٢) . أما الأريستقراطية المالية والتجارية المكية فتكبر بذلك قوافلها حتى تنتظم آلاف الأبل (٣) ، ويتعاضد التمرکز المالي والتجاري في أيديها . هكذا ، مرة أخرى ، نرى تجارة قريش ومراجمها الربوية تزيد في تمجيد عملية التفكك الجارية داخل بنية المجتمع القبلي في الجاهلية الأخيرة . وينبغي أن نذكر هنا أن الاستثمار الربوي لم يقتصر على أريستقراطية قريش في مكة . فقد كان في يثرب وفي الطائف وفي اليمن وفي أماكن أخرى من شبه جزيرة العرب مرايون يعيشون على الربا بطفيلية مربحة دون عناء (٤) .

ثالثاً - تنظيم العلاقات التجارية :

إن ضخامة المهمة التي كان يقوم بها زعماء قريش الأثرياء في مجال الوساطة التجارية والاتجار مع بلدان العالم الخارجي والأسواق الداخلية ، قد فرضت أشكالاً من التنظيمات التجارية المتطورة بالقياس للعصر الجاهلي . ومن المؤكد أن هذه التنظيمات كانت بوحى من ضرورات الاستفادة الماطقة العائدة لصالح الفئة العليا من تجار قريش وصالح المتعاملين معهم خارج بلاد العرب على مستوى الحكومات أو مستوى الفئات التجارية في بلدان الخارج . من هذه التنظيمات ما يتعلق بالأسواق الداخلية ، ومنها ما يتعلق بالمعاملات الخارجية . أما الأولى فتتمثل بتنظيم أسواق موسمية ، كموسم الأشهر الحرم . فقد رتبوا أوقات هذه الأسواق على نحو يفهم لها الهدوء والأمان خلال الأشهر التي تعارفوا على تحريم الاقتتال فيها (٥) وقد كان الحج من

(١) الأزهري أبو الوليد : محمد بن عبدالله بن أحمد : أخبار مكة (نشر رشدي الصالح

ملحي ، مكة ١٢٥٢ هـ) ج ١ ، ص ١٠١ .

(٢) انظر جواد علي : ج ٨ ، ص ١٩٧ .

(٣) انظر سيرة ابن هشام : ج ١ ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٤) انظر جواد علي : ج ٨ ، ص ١٤٩ .

(٥) قسم أهل الحجاز في الجاهلية شهور السنة إلى اثني عشر شهراً ، أربعة منها سميت بالأشهر الحرم (ثلاثة متوالية : ذو القعدة ، وذو الحجة ، والحرم . وشهر منفرد هو رجب) لأنهم اعتبروها مقدسة لا يجوز فيها قتال ولا بفس ولا انتهاك الحرمات ، وأجازوا في الشهور الثمانية الباقية القتال والغزو (جواد علي : ج ٨ ، ص ٢٧٣) .

أكبر مواسم الربيع لقريش ، تباع قريش ما عندها للأعراب القادمين إليها من البادية ولأهل القرى البعيدة عن مكة ، وتشترى منهم ما يحملونه معهم من مواد وبيع ، ثم تقوم قوافلهم (أي قوافل قريش) بنقل الفائض مما اشترته السي الأسواق الخارجية في بلاد الشام والعراق ، وتشترى في مقابل ذلك ما يحتاج إليه الحجاز وأعراب البادية من سلع ومواد (١) . كما تتمثل هذه التنظيمات الداخلية بأشكال أخرى من الجباية المفروضة على الأسواق ، كجباية المكس ، وهو دراهم كانت تؤخذ من بائع السلع في هذه الأسواق ، وكضريبة الأرباح على المبيعات ، وهذه ضريبة قديمة في الجاهلية كانت حكومة قتيبان تأخذها على أساس عشر أرباح البيع أو الشراء ، ثم غنمت فصارت تؤخذ من أرباح كل دخل باطلاً . هكذا كان شأن سائر الضرائب : تتجاوز حدود التنظيم الضروري فتصبح عبئاً فادحاً على المستهلكين والمنتجين المحليين وصغار التجار . وهناك تنظيمات أخرى تتعلق بمختلف المعاملات من اجارة ودين ورهان ومزارعة ، وبعضها يتعلق بالمعارات والمسقفات وحقوق الانتفاع بالراعي ومياه الأنهار والعيون ، وبعضها يتعلق بالمكاييل والموازين والمقاييس (٢) ونظام الامانات والودائع والصكوك (٣) . ويمكن أن يدخل في هذا الباب التحالفات المحلية كحلف بني عبدمناف المعروف بحلف المطيبين ، وحلف بني عبدالدار (٤) .

أما التنظيمات المتعلقة بالتعامل مع الخارج ، فيبدو أنها كانت أكثر تطوراً ، من حيث أسلوبها المتقدم أولاً ، وثانياً ، من حيث كونها تشكل عاملاً مساعداً لتطوير الخدمات التجارية وانماء التجارة العربية ولدفع ظروف التطور الاجتماعي القائمة يومئذ نحو أبعاد واقعية جديدة . أن هذه التنظيمات تتمثل بأشكال العلاقات التي كانت أريستقراطية قريش تحقق أهدافها التجارية والاقتصادية على أساسها في التعامل مع بلدان العالم الخارجي . إن النجاح الباهر لعملية الوساطة التجارية التي كانت تؤديها الأريستقراطية المكية بين بلاد العرب ومختلف البلدان حتى المتصارعة والمتعادية كبلاد الفرس وبلاد الروم ، يدل أنه لم يكن نجاحاً عفويًا . أي أنه ما كان يمكن تحقيق شيء منه لو كان متروكاً للاتصالات والتعاملات العفوية ، بل لا بد أن وراءه نوعاً من التنظيم على مستوى متقدم بالنسبة للعصر . ويبدو لنا واضحاً أن أريستقراطية قريش هذه جمعت ، بفضل ممارساتها الطويلة وتنوع صلاتها

(١) المرجع الأخير : ج ٨ ، ص ١٥٨ .

(٢) راجع أحمد إبراهيم الشريف : مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول (القاهرة ١٩٦٧) ، ص ٢١٦ .

(٣) لأمس : مكة قبيل الهجرة (بيروت ١٩٢٤ - بالفرنسية) ، ص ١٢ .

(٤) راجع ابن الأثير : الكامل ، ج ٢ ، ص ٩ .

الخارجية ، ميزتين : الاطلاع الدقيق على شؤون الصراع السياسي بين الفرس والروم ، والحس المرهف بحدود الموقع الذي تقف فيه بين المتصارعين تحتفظ بمصالحهما التجارية لدى كل منهما كاملة . من هنا كان الانطباع المعروف عند الباحثين المعاصرين من أن أهل مكة اتخذوا موقف الحياد بين الساسانيين والبيزنطيين ، وأن هذا الموقف كان من مصلحتهم (١) . وتدل الأخبار التي تتحدث عن علاقاتهم الحسنة مع الروم والفرس على أن هذه العلاقات كانت خاضعة للتنظيم بالفعل . فليس من باب العقوبة ، مثلاً ، أن « كانت القوافل التي تذهب من بلاد العرب إلى الشام تنزل في أسواق معينة عينتها لهم الحكومة الرومانية لتحصل منهم الضرائب المفروضة على « الصادرات » ولتراقب الأجانب الذين يقدمون إلى بلادها . وكانت هذه القوافل أول ما تنزل في البلاد الرومانية تنزل في (أيلة) ، وهي المعروفة اليوم بالعقبة ، ومنها تذهب إلى غزة ، وهناك تتصل بتجار البحر الأبيض ، ومن غزة يذهب بعض التجار إلى بصرى » (٢) ، بل لا بد أن يكون مثل هذا التحديد نتيجة لاتفاقات « رسمية » معقودة بين أصحاب هذه القوافل أو من يمثلهم من زعامة قريش ، وبين الحكومة الرومانية أو من يمثلها في بلاد الشام وفلسطين . ولعل الدافع لعقد هذه الاتفاقات لا يقتصر على الرغبة في تحقيق المنافع التجارية المتبادلة ، بل يضاف إلى ذلك ما أشير إليه في الكلمة السابقة من حرص الحكومة الرومانية (البيزنطية) على مراقبة تحرك التجار العرب في البلاد الخاضعة لها من المنطقة المتصلة بشبه الجزيرة العربية . وربما كان هذا الحرص منبهاً عن عدم اطمئنان البيزنطيين لحياد زعامة مكة حيال الصراع السياسي بينهم وبين الساسانيين . يؤيد ذلك ما ذكره أوليري O'Leary من أنه لا يستبعد أن يكون من بين تجار الروم في مكة - ويقول الاخباريون أنه كان ينزل بمكة بعض تجار الروم (٣) - من كان يتجسس للبيزنطيين على العرب ويكتب إليهم

- (١) عبدالعزيز الدوري : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٩) ، ص ١٢ - والسيد عبدالعزيز سالم : ص ٢٥٧ - وجواد علي : ج ٤ ، ص ٢٠٤ .
(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام (ط ٨ القاهرة ١٩٦١) ، ص ١٥ .
(٣) تذكر المصادر العربية من بين تجار الروم الذين أقاموا في مكة شخصيات عرفت أنها من موالي بعض زعماء قريش ، أمثال : نسطاس الذي كان من موالي صفوان بن أمية ، وصهيب الرومي الذي كان مولى لعبدالله بن جهمان ثم صار من أترياء مكة وقد أسلم بعد وصال من صحابة النبي . ويذكرون أيضاً شخصاً اسمه يوحنا كان مولى لصهيب الرومي (راجع ابن الأثير : أسد الغابة ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ - وابن هشام : السيرة ، ص ٣٢١ - الألفاسي : ج ١ ، ص ١٢) - والأزدي : أخبار مكة ، ج ١ ، ص ١٠١ - أما بشأن تواجد الأجانب بوجه عام في بلاد العرب أثناء هذه الفترة فيمكن مراجعة جواد علي : ج ٨ ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

عن صلات العرب بالفرس وعن اتصالات الفرس بأهل الجزيرة (١) . وعلى أي حال ، فليس من شك بأن العلاقات التجارية بين أريستقراطية قريش والبيزنطيين كانت تخضع لاتفاقات مشروطة بحدود معينة ، كما كان الأمر كذلك في علاقاتها بالفرس (٢) . فمن الأخبار المعروفة بهذا الصدد أن هاشم بن عبدمناف عقد معاهدة مع الإمبراطورية الرومانية ، وعقد عبد شمس بن عبدمناف معاهدة تجارية مع النجاشي (الحبشة) ، وعقد نوفل والمطلب بن عبدمناف حلفاً مع فارس (٣) . وللأخباريين روايات بشأن « إيلاف قريش » الذي جاء في القرآن الكريم (٤) . ولكن أكثر ما يرد تفسيره عندهم أن هاشم بن عبدمناف هو صاحب الإيلاف وأول من سته ، « وذلك أنه أخذ عصماً من ملوك الشام ، فتجروا آمنين ، ثم إن أخاه عبد شمس أخذ لهم (أي لقريش) عصماً من صاحب الحبشة ، وإليه كان متجروا . وأخذ لهم المطلب بن عبدمناف عصماً من ملوك اليمن . وأخذ لهم نوفل بن عبدمناف عصماً من ملوك العراق ، فالفوا الرحلتين : في الشتاء إلى اليمن والحبشة والعراق ، وفي الصيف إلى الشام .. » (٥) . هذا التفسير يكاد يأخذ به المؤرخون جميعاً . وهو يدل دلالة ساطعة على أن هذه « العصم » التي حصل عليها بنو عبدمناف من حكومات البلدان المجاورة للحجاز ، داخل شبه الجزيرة وحواليها ، قد اتخذت شكل « معاهدات » ، كما يقيدنا المدلول المجازي لكلمة « العصم » ، أي « العهد » . ثم إن هذا التفسير ، وأخذ المؤرخين به ، يشير إلى المدى الذي بلغته سيطرة الأريستقراطية القرشية ، متمثلة ببني عبدمناف ، على شؤون التجارة في المنطقة العربية الغربية ، خلال النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي (يقترن ذكر هاشم عند ولايته السقاية والرئاسة في مكة بسنة ٤٦٤ ميلادية (٦)) بحيث كانوا يملكون من الأمر ما يتيح لهم أن يعقدوا المعاهدات وينظموا علاقات المنطقة مع غيرها على مستوى الملوك والحكام وفقاً لما تقتضيه مصالحهم التجارية وامتيازاتهم الاجتماعية . وأتينا لنجد في الشعر

(١) راجع جواد علي : ج ٤ ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

(٢) يشير لأمس (مكة قبيل الهجرة ، ص ٣٢) إلى معاهدات تجارية عقدتها قريش مع كل من حكومتى بيزنطة وطيسفون (فارس) .

(٣) محمد حسين هيكل : حياة محمد (القاهرة ١٩٥٢ - ط ٣) ، ص ٩٧ .

(٤) سورة فريش (مكية) : ١٠٦ - الآية ١ - ٢ .

(٥) العصم يضم فسكون : (جمع مفرد عصام) وهو في الأصل جبل تشد به القرية أو الدلو ، والمفردة التي يعلق بها الوعاء ، وبعلامة المشابهة المفردة - يستعمل مجازاً بمعنى العهد (القاموس المحيط ، المنجد : مادة « عصم ») .

(٦) البلاذري : الأنساب ، ج ١ ، ص ٥٩ .

(٧) راجع هيكل : حياة محمد ، ص ٩٧ .

الجاهلي ما يؤيد أولا تفسير « العنص » بمعنى العهد (= المعاهدة) ، وما يؤكد ثانيا سيطرة بني عبدمناف في قريش على المجتمع المكي اقتصاديا واجتماعيا . من امثلة هذا الشعر قول مطرود بن كعب الخزاعي (١) :

يا ايها الرجل المحول رحله
هبلتك امك ! لو نزلت عليهم
الاخذون العهد من آفاقها
هلا نزلت بال عبدمناف
ضمنوك من جوع ومن اقراف (٢)
والراحلون لرحلة الايلاف

وقول الحارث بن حنش السلمي ، وهو اخو هاشم بن عبدمناف لأمه (٣) :

ان اخي هاشما ليس اخا واحد
والله ما هاشم بالتاقص الفاسد
والخير في نوبه ، وحفرة الاحد
الاخذ الالف ، والوافد للقاعد

ان تنظيم العلاقات التجارية بين ارسنقراطية مكة والعالم الخارجي على النحو المتقدم ، كانت له انعكاسات اقتصادية واجتماعية على حياة اهل الحجاز في المدن والبادية معا . فقد وفر الاسباب لانظام هذه العلاقات دون تركها لعفوية الظروف الطارئة او لتقلبات الاحوال السياسية . هذا أولا . وثانيا ، فتح لتجارة الصادر والوارد والوساطة بين تجارات الشرق والغرب مجالات واسعة الحدود . وثالثا ، كان عاملا اساسيا في نشر التعامل النقدي داخل المجتمع القبلي بمختلف انواع النقد المتداول في مختلف البلدان الاجنبية التي كانت يتعامل معها تجار مكة ، اي انه - كما قلنا سابقا - ادخل الى هذا المجتمع اهم العوامل في تمجيد تفككه وانحلاله . ورابعا ، كان اداة فعالة في ربط اعداد وفئات كثيرة من سكان المدن والبادية بالعملية التجارية ، سواء كان ذلك بمشاركة بعضهم في تمويل القوافل بمستويات متفاوتة ، ام بتشغيل قسم كبير منهم اما ادلاء للقوافل او حراسا لها او مقدمين الخدمات الضرورية لها على المحطات المنتشرة طوال الطرق البرية وفي الموانئ البحرية ، او متاجرين يبادلون معها السلع الاستهلاكية ، وينشئون تجارات صغيرة بين القبائل . اضافة الى رؤساء القبائل الذين كانوا يتفاوضون الاتوات والضرائب والهدايا الثمينة لقاء حماية القوافل ، كما كانوا يوظفون مكاسبهم المالية بتجارات كبيرة فتتمتع الهوة الاقتصادية الاجتماعية بينهم وبين افراد قبائلهم ، ويتعاطفون دور التمايز الاجتماعي في تفكيك النظام القبلي .

(١) البلاذري : الانساب ، ج ١ ، ص ٦٠ - وابن هشام : السيرة ، ص ١١٣ - ١١٤ - وذكر

الطبري البيت الاول ولم يذكر قاله (الطبري : تاريخ الامم ، ج ٢ ، ص ١٨٠) .

(٢) هبلتك امك : تكلتك - اقراف : بقصد به الشاعر انهم يضمون نزلهم من الجوع ومن

البني او المرض .

(٣) ذكره البلاذري ايضا : المرجع السابق نفسه .

رابعا - تنظيم السلطة « السياسية »

ان التطورات الاقتصادية - الاجتماعية التي عبرت عنها المؤشرات السابقة كانت تعني ضرورة حدوث تطور آخر هو نتيجة حتمية لها . فقد شكلت هذه التطورات القاعدة المادية لنشأة نوع من التنظيم السياسي يتناسب معها ويكون الاداة الكفيلة بحياتها وحماية المكاسب التي نتجت عنها . والمقصود بهذه القاعدة هو الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ووسائل استثمار الآخرين بقوة المال التي تحكم بقوة عمل الناس غير المالكين . لقد تبين لنا ، في ما سبق من ظاهرات المجتمع الجاهلي ، ان هذه القاعدة كانت تتمثل بملكية العبيد كوسيلة انتاج ، وملكية الارض المستثمرة في الزراعة ، وملكية المال الموظف في التجارة وفي الاستثمار الربوي . كما تبين لنا ان التطور الاقتصادي على هذا الاساس كان قد اخذ يؤدي دوره في تفكيك بنية النظام القبلي البدائي ، اذ احدث اشكالا من التمايز بين اعضاء هذا المجتمع فسي مستويات العيشة وتوزيع الثروة العامة والمنتجات من جهة ، وفي حقوق الافراد وتوزيع مواقعهم الاجتماعية حتى ضمن القبيلة او العشيرة الواحدة - من جهة ثانية ، على نحو من التخطي للاعراف القبلية . ويمكن القول - بصيغة اخرى - ان المجتمع الجاهلي كان ، خلال تلك التطورات ، يأخذ طريقه نحو الانقسام الى جماعات تتنافس المصالح الاقتصادية لاحداها مع المصالح الاقتصادية لجماعاته الاخرى . أي انه كان يتجه الى مرحلة الانقسام الطبقي .

ان هذه الفوارق الاقتصادية - الاجتماعية ، كانت قد بدأت تحدث اشكالا اولية من التملل والتمرد (الصعاليك ، الطرداء (١) كعلامة على بدء تحول هذه الفوارق الى تناقضات فعلية تصبح اساسا لانقسام المجتمع الى طبقات ، وان بصورة جنينية . غير ان هذا الانقسام كان من الطبيعي ان يظهر

(١) المملوك - لغة - هو الفقير . وصعاليك العرب المعروفون هم فئة من الفقراء انتجهم التمايز المشار اليه . فقد انسلخوا من قبائلهم نصيرا عن تمللهم ونمردهم ونخلعوا من الفقر الذي كانوا يعانون . فان « اكثرهم كان من الفقراء ولا يجدون ما ياكلون ، واذا حصلوا على شربة من غارة او نعوها فشيخ القبيلة هو الذي يأخذ من الفتية حصاة الاسد ، وهم لا ياكلون الا الفتات » (احمد امين : « المملكة والفتوة في الاسلام » سلسلة « افرا » (١) ١٩٥٢ ، ص ٢٧ . وقد وصف القتال الكلابي حالة المملوك بأبيات جاء فيها :

انا جاع لم يفرح باكلة ساعة ولم يبتس من فدها وهو ساقب

(المرجع السابق : ص ٢٥) . ولكن اصدق تصوير لمشاعر التمرد والاحتجاج لدى هؤلاء الصعاليك على واقع التفاوت الاجتماعي ، ما قاله عروة بن الورد احد شعرائهم :

« الحقوقي » الملائم للوضع التاريخي حينذاك ، كما نفرض « شرعيتها » على تلك الفئات نفسها التي أصبح عليها أن تخضع « سياسيا » كما هي خاضعة اقتصاديا لارستقراطية قريش « الحاكمة » .

كان « الملا » المكي هو المظهر الاول لتجلي سيطرة قريش بشكلها الذي يمكن تسميته ، في لغة عصرنا ، بالشكل « المياسي » . فهو - اي الملا (١) - يمثل آنذ البذرة الجنينية للدولة ، اي المؤسسة السياسية للطبقة التي تهيمن على مجالات النشاط الاقتصادي في المجتمعات الطبقة . وهو في الوقت نفسه يمثل ولادة هذه الطبقة في المجتمع الجاهلي : فقد كان « الملا » المكي هذا - وهو يتشكل تاريخيا من جماعة كبار التجار والمرابين ومالكبي العبيد من اهل مكة - يجمع كل السلطات في هيئة واحدة ، هي هيئة الملا نفسه . وقد عززت هذه « الهيئة » سلطاتها تلك بجهاز قهضي ، كما تسدل الاخبار التي تتحدث عن احابيش مكة (٢) . فنحن نفهم من هذه الاخبار ان جماعة « الملا » اتخذوا من الاحابيش هؤلاء شرطة مسلحين يحرسون الكعبة ، كما يحرسون منازل اعضاء « الملا » انفسهم . ان لهذه الحراسة دلالة هامة في موضوعنا . فان اقامة شرطة لحراسة الكعبة كان يعني امرا غير ما يتبادر للذهن من رعاية قداسها الدينية فحسب ، هو حماية اموال القرشيين الذين استغلوا هذه القداسة ليدعوا الكعبة خزائن اموالهم (٣) . اما اقامة شرطة لحراسة

(١) اسم « الملا » المكي المعروف يستمد مضمونه التاريخي هذا من دلالة اللفظة . فهو - كما تقول المعاجم - يعني : الاشراف والعلية والقوم ذوي الشارة ، اي ذوي المظهر الحسن والشرف (انظر القاموس المحيط : باب الهمة ، فصل الميم ، مادة « ملا » ، مجلس القبيلة ل لسان العرب : ص ١٥٤ - ١٥٥) . وفي المنجد تعريف طريف للملا : « الملا جمع املاء ، اشراف القوم الذين يملأون العيون ابتهة والمندور هيئة » (المنجد : حرف الميم ، مادة « ملا ») .

(٢) الاحابيش ، في مصطلح التاريخ الجاهلي ، يطلق على فئة من العبيد السود البشرة الذين يرجعون الى اصل افريقي . وتسميتهم بالاحابيش منشؤها عن الاخباريين انهم من اصل حبشي . وقد استخدمهم اشراف مكة في مختلف الاعمال والخدمات (راجع لامني : العربية القريبة قبل الهجرة ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ - رجواد علي : ج ٤ ، ص ١٩٨) .

(٣) انظر لامني : « الاحابيش والنظام العسكري في مكة » ، مقال له في مجلة المشرق البيروتية ، السنة ال ٢٤ (١٩٣٦) ، ص ١ ، ص ٥٢٧ - وانظر البلاذري : الانساب . ج ١ ، ص ٨٥ حيث يروي خبرا يكشف منه ان الكعبة كانت تتعرض للسطو بغية سرقة ما تحويه من نفائس المال . ويقول الخبر ان ثلاثة نفر من قريش فدوا على باب للكعبة جعلت عليه صفائح الذهب فسرقوه . رواية البلاذري هذه - ويسندنا الى ابن عباس - يمكن الاستنتاج منها ، اضافة الى تعقيقات لامني ، ان السطو على الكعبة كان امرا مألولا لا لسرقة باب مصنع بالذهب فقط ، بل سرقة ما كان يخزنه فيها اشراف مكة ايضا من اموال .

علاماته الاولى في مكة قبل ظهورها في البادية ، رغم ان قريشا لم يكونوا يختلفون ، قبل ذلك ، عن اهل البادية من حيث نظامهم القبلي ، فهم عشيرة كسائر العشائر العربية في الجاهلية ، كانت روابط الدم والنسب تحكم علاقاتها الداخلية بعضها مع بعض وعلاقاتها بالعشائر والقبائل الاخرى (١) . ولكن عوامل التطور الاقتصادي التي سبق الكلام عليها ، توفرت في المجتمع التجاري المكي قبل توفرها في البادية . لذا كان طبيعيا ايضا ان يدخل التفكك الى نظام العلاقات القبلية البدائية في مكة قبل غيرها ، وان يؤدي هذا التفكك في مكة الى تحضير العوامل المؤدية الى حدوثه في البادية ، بحكم المركز التجاري والاقتصادي والديني الذي تحتله مكة لا في المنطقة العربية القريبة فحسب ، بل في سائر مناطق شبه الجزيرة ، وبحكم مستلزمات هذا المركز من التأثير في مجمل العلاقات القبلية القائمة في هذه المناطق ، وهي مستلزمات ترتبط بسيطرة الزعامة القرشية المكية على العملية الاقتصادية بمختلف جوانبها في مختلف انحاء شبه الجزيرة . ان تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية ، كان لا بد ان ينتج الشكل البديل له من العلاقات . وقد رأينا ، في ما سبق ، ابرز المقومات الاقتصادية والاجتماعية لهذا الشكل البديل الذي اخذ يتمثل تمركزا للثروة التجارية والتجارية والملكية وسائل الانتاج (العبيد ، والماشية ، وملكية الانتفاع بمياه السقي والمراعي ، وملكية اخصب ارض الطائف النتجة افي ايدي فئة من قريش في مكة ورؤساء القبائل في البادية . ان سيطرة ارستقراطية قريش الاقتصادية كان لا بد لها ان تنتج - بدورها - مؤسستها « السياسية » التي من شأنها ان تنظم العلاقة السلطوية لهذه السيطرة مع الفئات الاجتماعية الاخرى الخاضعة لاستغلالها الاقتصادي ، وان تضي على هذه العلاقة وجهها

ذريتي للفننى اسمى قانسى
واهوئهم واحقرهم لديهم
ويقضى في الندي وتزديسه
رايت الناس شرهم الفقير
وان امسى له نسب وخير
حليته ، وينهره الصغير
(سالم : ص ٢٩ - ٢٠)

ومن الصماليك مقامرون لجأوا الى النهب والفرو ، ومنهم الطرداء الذين طردتهم قبائلهم ، ويسمون الغلغلاء لان قبائلهم تغلبهم من الانساب اليها ، فينتسبون الى قبيلة اخرى على اساس الموالات بالجوار (راجع سالم : ص ٤٢٦) .

(١) المشيرة « في اصطلاحات الجاهلية » مجموعة من القبائل تنتمي كلها الى اصل نسبي واحد ، كما هو شأن قريش ، فهي بطون قبلية متعددة ، وهي بمجموعها عشيرة واحدة . اما الفئة العليا ، اي الارستقراطية التجارية القرشية « فكان فيها من ينتسبون الى نحو عشرة بطون من قريش » .

منازلهم فكان يعني حمايتها من « غلبة الفئات النافذة في المدينة مكة » ولنقمة الحجاج الفقراء » (١) .

ان قيام « الملا » كشكل من اشكال السلطة « السياسية » لسيطرة الفئة المالكة وسائل الثراء واستغلال الآخرين ، يبدو انه مرتبط تاريخيا بسيطرة الارستقراطية التجارية القرشية . فليس لدينا من المصادر والوثائق ما يشير الى وجود هذا الشكل من التجمع ، بمضمونه الاقتصادي - الاجتماعي ، قبل ان تسلم ارستقراطية قريش هذه زعامة مكة وولاية الكعبة . ان كل ما نعرفه من امر زعامة مكة وولاية الكعبة في العهد السابق لعهد قريش ، انهما كانا يقتصران على القيام بوظائف الحج وتزعم الحجاج وهم يؤدون الطقوس الجاهلية في موسم الحج ، وان اساس النزعم اناس قبلي محضا ، اي انه ينشا اما عن تقدم قبيلة او عشيرة على غيرها بنوع من انواع الشرف القبلي المعترف به في تقاليد الجاهلية القبلية واما عن غلبة فسي احدي معارك الاقتتال العشائري . ويستفاد من روايات الاخباريين عن تاريخ مكة قبل الاسلام انه تعاقب على ولاية الكعبة وزعامة مكة قبائل جرهم القحطانية « ثم قبائل خزاعة » ، ثم القرشيون ، وان حلول خزاعة محل جرهم كان بالطريقة الثانية ، اي بالقبلة الحربية (٢) . وقد بقي لجرهم ، في عهد خزاعة ، بقية من الشأن في امور الحج ، اذ كانت « صوفة » - وهي من جرهم - تتولى الاجازة للحجاج في الافاضة من عرفة الى منى وفي رمي الجمار (٣) ، حتى زال عهد خزاعة واستقام الامر كله في مكة لقريش .

لم تكن اذن ولاية الكعبة وزعامة مكة ، قبل السيطرة القرشية ، تقومان على غير الاسس القبلية التقليدية . ولكن الامر يختلف جدا حين يأتي دور قريش . صحيح ان روايات الاخباريين تحدثنا عن اقتتال حدث بين قبس وقومه وحلفائه وبين صوفية الجرهمية اولا ، ثم خزاعة وبني بكر ، اي ان وصول قريش بزعامة قصي لم تختلف طريقه ، وهو القتال ، عن طريق الذين سبقوه - هذا صحيح ، غير ان المسألة ليست مسألة القتال بذاته ، بل جوهر المسألة هنا يكمن في ادعاء قصي اولويته بالامر وفي تعليل هذه الاولوية عند الاخباريين . ان المصادر العربية ، حين تقص حكاية هذا التفسير التاريخي تعتمد في الغالب رواية ابن الكلبي ، وبعضها يعتمد رواية ابن اسحاق ، ولكن ليس من تناقض بين الروايتين . والفرق بينهما في امر

- (١) بلاييف : ص ١٤١ - ويقول جواد علي (ج ٤ ، ص ١٩٨) عن الوليق في مكة انهم كانوا يستخدمون كسلاح للدفاع عن السادة الاترياء في السلم وفي الحرب .
(٢) راجع الطبري : ج ٢ ، ص ١٨٢ .
(٣) المصدر السابق .

واحد . فالاولى تعلل الاولوية التي ظفر على اساسها قصي بولاية الكعبة وحكم مكة . والثانية تكتفي بتفاصيل الحكاية وتخبر عن نتائجها . فاذا جمعنا التعليل والنتيجة ، اضافة الى التفاصيل الواردة في كلتا الروايتين بنص واحد تقريبا ، وجدنا الضوء الذي يكشف جوهر المسألة وينير الابعاد الحقيقية لهذا التفسير التاريخي : اما التعليل ، فقد سبق ان اشرنا اليه ، وهو قولهم عن قصي انه : « ... لما هلك حليل بن حبشية (لحي الخزعي) وانتشر ولد قصي ، وكثر ماله وعظم شرفه ، رأى انه اولى بالبيت وامر مكة ... » (١) ، اي ان قصيا اكتسب هذه الاولوية من كونه اصبح ذا مال كثير بالدرجة الاولى ، كما نفهم من هذا التعليل ، لان انتشار الولد لم يكن يعقد وحده معيارا لهذه الاولوية ، ولان الشرف العظيم يبدو في نص الرواية انه امر اكتسب اكتسابا في زمن معين ، بدليل « لما ... » الزمنية ، فهو اذن غير الشرف الموروث الذي كان من المعايير القبلية ، بل هو الشرف الحادث بفضل نجاح قصي في تحصيل المال والثراء . وفي حكاية الروايات كلها عن توصية قصي ، عند شيخوخته ، بسلطانه لولده البكر عبدالدار ، دليل على صحة هذا الفهم لفهوم الشرف هنا . فان هذه الروايات تقول انه « لما كبر قصي ورق » ، وكان عبدالدار يكره (...) وكان عبد مناف قد شرف فسي زمان اخيه (...) فقال قصي لعبدالدار : اما والله لالحقتك بالقوم وان كانوا قد شرفوا عليك ... » (٢) . انه لو اوضح فسي هذه النصوص ان المقصود بالشرف كسب المال والتجاح في السعي له . واما النتيجة التي تعني بها رواية ابن اسحاق اكثر من عنايتها بالتعليل ، فهي قول هذه الروايسة ، بعد سرد التفاصيل : « ... قولني قصي البيت وامر مكة وجمع قومه من منازلهم الى مكة ، وتملكك على قومه واهل مكة ، فملكوه ، فكان قصي اول ولد كعب بن لؤي اصاب ملكا اطاع له به قومه ، فكانت اليه الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء (٣) ، فحاز شرف مكة كله ، وقطع مكة ارباعا بين قومه ، فانزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة التي اصبحوا عليها » (٤) .

(١) ابن سعد : الطبقات ، ج ١ ، ص ٦٨ - ٦٩ .

(٢) الطبري : ج ٢ ، ص ١٨٢ - ١٨٤ .

(٣) هذه الوظائف العامة قديمة في الجاهلية عدا الندوة ، جرى العرف الجاهلي ان يتولاه من تتوفر له الزعامة القبلية في مكة . اما الحجابة فهي تولي مفاتيح الكعبة وفتح ابوابها للحجاج في المواسم الدينية . والسقاية ان تهيأ للحجاج احواس الماء من البعد في فناء الكعبة . والرفادة اطعام المحتاجين من الهجاج اثناء ايام الحج . اما اللواء فوظيفة يقوم بها من يرفع لواء الحرب امام المحاربين عند الحاجة الى ذلك . وهناك وظيفة القيادة ايضا في مكة ، وهي تفني قيادة الجيش في الحرب (راجع سيرة ابن هشام ، ج ١ ، ص ١٢٢ ، ص ١٢٧ .

(٤) الطبري : ج ٢ ، ص ١٨٤ .

نفهم من ذلك كله ان انتقال زعماء مكة الى قريش لم يستند الى عرف قبلي تقليدي مقرر ، ولم تكن القلبة الحربية منطقة المعتمد في الاساس ، بل كان مستنده واساس منطقة امرا جديدا قرره وحسمه ما كان قد حدث من تطور اقتصادي - اجتماعي جعل **العمال** سلطانا يحكم منطق الاحداث ويغير معايير الاشياء ويؤثر في مجريات الواقع الاجتماعي الناشيء عن ذلك التطور . اننا نقرا في سياق الروايات السابقة الذكر حكما اصدره شخص احتكم اليه كل من فريق قصي وفريق خزاعة وبني بكر بعدما اقتتلا شديدا ثم تداعيا الى الصلح . تقول هذه الروايات ان يعمر بن عوف بن كعب الذي احتكما اليه اصدر حكمه على النحو الاتي : « ان قصيا اولى بالكعبة وامر مكة من خزاعة ، وان كل دم اصابه قصي من خزاعة وبني بكر موضوع (١) يشرخه تحت قدميه (٢) ، وان ما اصاب خزاعة وبني بكر من قريش وبني كنانة وقضاعة ففيه الدية مؤداة وان يخلئ بين قصي بن كلاب وبين الكعبة ومكة . فسمي يعمر بن عوف يومئذ الشراخ لما شرخ من الدماء ووضع منها . . (٣) . انه حكم قريب حقا يلفت الانتباه ويشير الدهش ، ولكنه ينبىء بان الامر الجديد الذي قرر الاولوية ، بصورة موضوعية ، لقصي على من كانوا سدنة الكعبة وسادة مكة قبله ، هو نفسه - اي هذا الامر الجديد - كان وراء هذا الاسلوب المثير الذي اتخذته حكم يعمر بن عوف ، لماذا استحق قصي ان يكون اولى بالكعبة وامر مكة من خزاعة ؟ . لماذا الدم الذي سفكه قصي من خزاعة وبني بكر موضوع لا جزاء عليه ولا دية مؤداة ، بينما الدم الذي اصابته خزاعة وبني بكر من قريش وكنانة وقضاعة فيه الدية مؤداة فلم يوضع ولم يشرخ تحت اقدام ؟ . . . لو لم يكن هذا الحكم الصارم غريبا عن الاعراف والتقاليد القبلية الجاهلية لما لفت نظر اهل زمانه حتى سموا صاحبه « بالشراخ » بقدر ما شرخ حكمه من دماء وما اسقط منها تحت قدمي قصي دون « تبرير » . فهل كان حكمه ذاك اعتباريا لا يقوم على اساس اطلاقا ؟ . نقول : لا ، فانما هو اعتباري بشكله وصورته الظاهرة . اما مضمونه فان له منطقه الواقعي التاريخي الذي « يبرره » . . ان منطق التطور الاقتصادي الذي منتج حكما بهذا الشكل على لسان « الشراخ » ، وهو نفسه اساس الازعمان لهذا المنطق لدى جميع

- (١) موضوع ، اي ملقى لا يستوجب جزاء او حقا كالدية مثلا . يقال : وضع الجنامة عن فلان ، بمعنى اسقطها .
(٢) يقال : شرخ الراس ، اي كسره . ويقال : شرخ الرجل ، اي اصابه في مشرخره وهو مقطع العنق . فالاستعمال في هذا النص اذن مجازي يعني ان كل حق او جزاء عن دماء القتلى يتحطم وينحصر تحت قدمي قصي ، فلاحق عليه ولا جزاء .
(٣) المصدرين السابقين (البلاذري ، الطبري) ، الصفحات نفسها .

الفرقاء الذين احتكموا الى هذا الحكم الشراخ دون اعتراض . .

اما « الندوة » ، فهي و « الملا » معا يمثلان التجلي البشري - « التنظيمي » لهذا المضمون الواقعي التاريخي نفسه . كانت « الندوة » مجتمع « الملا » في دار قصي ، لرعاية الوليد « الطبقي » الذي انجبه ظروف انحلال النظام القبلي البدائي ، ولرعاية « المؤسسة » - الجنين التي كانت تتمخض بها تلك الظروف ذاتها ، ليكون « للطبقة » المولودة نظامها الجديد ، وليكون لهذا النظام سلطانه واجهزته المناسبة مع وضعه التاريخي . لقد اعطانا الاخباريون ، بسخاء ، ما نحتاج اليه من مادة اخبارية عن هذه « الندوة » لتكوين الرؤية العلمية لها دون التباس او تشكك . قالوا ان قصيا « ابني دار الندوة وجعل بابها الى البيت (الكعبة) » ، ففيها يكون امر قريش كله وما ارادوا من نكاح (عقد زواج) او حرب او مشورة في ما ينوبهم ، حتى ان كانت الجارية تبلغ ان تدرع فما يشق درعها الا فيها (١) ، ثم ينطلق بها السي اهلها ، ولا يعقدون لواء حرب لهم ولا من قوم غيرهم الا في دار الندوة ، ولا يعذر لهم غلام (٢) الا في دار الندوة . ولا تخرج غير (٣) من قريش فيرحلون الا منها . ولا يقدمون الا نزلوا فيها (. . .) وانما سميت الندوة لان قريشا كانوا ينتدون فيها ، اي يجتمعون للخير والشر » (٤) .

هذا النص يتردد ، بفوارق شكلية قليلة ، في معظم روايات الاخباريين . وهو - كنموذج لسائر النصوص - يدل ان « ملا » مكة قد جعلوا « لندوتهم » سلطة مطلقة وشاملة بحيث يخضع لرقابتها واشرافها حتى الشؤون الخاصة لسكان مكة ، فضلا عن الشؤون العامة في حالي السلم والحرب ، ومنها - بالاختصاص - ما يتعلق بالمعقود والمعاملات وكل ما له صلة بالحياة الاقتصادية والاجتماعية ، وكذلك شؤون المواسم الدينية . فعلى ذلك ، تملك « الندوة » ، باسم « الملا » ، من السلطات ما يشبه السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية والادارية مجتمعة في هذه الهيئة الواحدة (الملا) ، اي الفئة العليا من قريش ، اي الارستقراطية التجارية في مكة . وكما ظهر لحصر السلطات في هذه الفئة الممتازة ، حصر « الملا » حق دخول دار الندوة في من بلغ سن الاربعين ممن

- (١) الدرع للجارية (الفتاة) : نوب صغير تلبسه في بيت اهلها . فلما بلغت عمر الشباب شق منها هذا الدرع ، والبسوها درع المرأة ، اي النوب الكبير تلبسه المرأة في بيتها . ويبدو ان ذلك كان يجري في الجاهلية بعراسم احتفالية .
(٢) اعلروا الغلام : ختنوه .
(٣) يقصد بغروج العير (الابل) انطلاق القافلة برحلة تجارية .
(٤) ابن سعد : الطبقات ، ج ١ ، ص ٧٠ - انظر البلاذري : الانساب ، ج ١ ، ص ٥٢ - انظر اليعقوبي : تاريخه ، ج ١ ، ص ١٩٧ .

قريش باستثناء اولاد قصي . فان لهم جميعا حق دخولها (١) حسب من كان منهم دون الاربعين ، فذلك امتياز لذوي السلطة . .

ويقول الاخباريون ايضا ان قصيا حين كبرت سنه اوصى لولده البكر ، عبد الدار ، بولاية الندوة والحجابة والسقاية والرئاسة واللواء ، كما في النسب البلاذري (٢) وطبقات ابن سعد (٣) ، او بالندوة وحدها عند البيهقي (٤) ، او بالندوة والحجابة واللواء عند الأزرقى (٥) . اي ان الروايات متفقة على الايصاء بالندوة لعبد الدار . فماذا نستفيد من ذلك ؟ ان ذلك يحمل - في نظرنا - دالتين : اولاهما ، ان الندوة كانت لها صفة « المؤسسة » العامة . فالولاية عليها - كما نفهم من هذه الروايات - كالولاية على وظائف الكعبة والحج (الحجابة ، السقاية ، الرئاسة) ووظيفة اللواء . والدلالة الثانية ، ان اتفاق الروايات كلها على ايثار عبد الدار بولاية الندوة ، حرصا من قصي على ان يلحقه بأخوته الذين شرفوا عليه ، كما في تعبير قصي نفسه ، يدل على انها - اي الندوة - تتميز من سائر المناصب العامة بأهمية خاصة استدعت هذا الايثار ليرفع من شأن عبد الدار ويلحق بشرف أخيه عبد مناف . وقد رأينا سابقا ان شرف عبد مناف هو نجاحه العملي في كسب المال والثراء . ذلك يعني ان الندوة ، بما لها من امتياز لكونها مركز السيطرة الاقتصادية ، القرشية ، استحققت ان تكون هي طريق عبد الدار الى « الشرف » الموازي « لشرف » عبد مناف .

ظهرت « الندوة » وظهر « الملا » اذن في مكة ، ليكونا معا تعبيراً سلطوياً عن سيطرة قريش الاقتصادية . فهو - لذلك - كان التعبير التاريخي ، فسي هذه المرحلة من الجاهلية ، عن ان ظروف التطور الاقتصادي في هذا الجانب من بلاد العرب ، تحمل الان في احشائها جنين « التناقض بين القوى الاجتماعية القابضة على زمام هذا التطور والقوى الاجتماعية الاخرى المؤهلة - موضوعيا - ان تشكل الالية الداخلية المنتجة لهذا التطور . ان سلطة الملا والندوة هي هذا « الجنين » انه جنين دولة التجارة والمرابين ومستقلي سائر المنتجين من الاحرار (الزراعة ، والحرفيين ، وربي الماشية) .

ان ظهور هذا الشكل من « الدولة - الجنين » ، هو في الوقت نفسه شكل لوحدة التقطع والاستمرارية في تاريخ شبه الجزيرة العربية . فالدولة :

(١) سالم: ص ٢٦٧ - نقلا عن قطب الدين (النهراني: الاعلام باعلام بيت الله الحرام، ص ١٤١).

(٢) ج ١ ، ص ٥٢ .

(٣) ج ١ ، ص ٧٢ .

(٤) تاريخه : ج ١ ، ص ١٩٩ .

(٥) تاريخ مكة : ج ١ ، ص ٦٢ .

حتى بشكلها الجنيني هذا ، لم تنشأ في هذه المرحلة الاخيرة للجاهلية ، من نقطة الصفر . فقد وجدت الدولة في مراحل سابقة من هذا التاريخ . ولكن قوانين الحركة الاجتماعية ، كقوانين الحركة الطبيعية ، لا تمضي في مسار متصل دون انقطاع . غير ان الانقطاع ليس شيئا من خارج حركة المسار ، بل هو شيء من طبيعة هذه الحركة ذاتها . لقد وضعنا هذه المسألة في مطلع الفصل ، فلا داعي لتكرار ذلك هنا سوى ان نزيل ما قد يتوهم من وقوعنا في التناقض ونحن نتكلم في هذا الموضوع على ظهور معالم السلطة المعبرة عن شكل جنيني للدولة ، فكاننا نفترض بذلك ان بلاد العرب لم تعرف من قبل في تاريخها اشكالا اخرى للدولة ، مع اننا اشرنا ، في سياق هذا الفصل نفسه ، الى بعض الدول العربية التي ظهرت خلال هذا التاريخ . فالواقع انه لا تناقض بين هذا وذاك ، بناء على مقولة وحدة التقطع والاستمرار الدياليكتيكية . اما العوامل التاريخية لما حدث من انقطاع في مسار التطور ببلاد العرب ، فان الوثائق والعطيات التي نملكها بهذا الشأن قد تصلح تفسيراً لتلك العوامل ، ولكنها لا تزال غير كافية .

. — معالم ثقافية عربية
في العصر الجاهلي

١ - بين مجدهع الجاهلية وثقافته :

ان العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي (الفكر) ، علاقة موضوعية شمولية . فهي لا تختلف في بعض الشعوب او المجتمعات عنها في البعض الاخر . نعني بها العلاقة التي تحتم انعكاس الوجود المادي ، بمختلف اشكاله ومظاهره ، على وعي الانسان : كل انسان ، في كل زمان ومكان . ان الحتميات العامة في تاريخ الوجود الاجتماعي هي واحدة في كل مجتمع ، كما هو شان الحتميات العامة في تاريخ الوجود الطبيعي . اما الاختلاف بين شعب وشعب او بين مجتمع واخر ، فينحصر في الخصائص المميزة لاشكال التحقق للموس لهذه الحتميات في هذا المجتمع او ذاك ، وفي هذه المرحلة التاريخية او تلك ، وتأتي اشكال العلاقات الاجتماعية في اساسها . اما انعكاس الوجود الاجتماعي على الوعي الاجتماعي ، فهو من هذه الحتميات العامة التي لا استثناء فيها اليته ايضا . ولكن الخصائص المميزة لاشكال العلاقات الاجتماعية هي التي تقرر الخصائص المميزة لاشكال هذا الانعكاس .

ذلك قانون عام ، فهو - بالضرورة - ينطبق كليا على الوعي الاجتماعي لعرب الجاهلية . فان هذا الوعي - ككل وعي بشري لكل مجتمع ، في كل عصر - كان من الحتم ان يعكس واقع النشاط ، الاجتماعي بخصائصه المتميزة في المجتمعات الحضرية والمجتمعات البدوية التي عرفتها مناطق شبه الجزيرة العربية خلال مراحل تاريخها المسمى بالتاريخ الجاهلي . ان تجليات هذه الحتمية الموضوعية في وعي تلك المجتمعات ، هي ما ندعوه بالمعالم الثقافية العربية لعصر الجاهلية ، فهي ذاتها تجليات معرفية ، اي انها نتاج انعكاسات العالم الخارجي (الطبيعة ، والمجتمع) على وعي اسلافنا في ذلك العصر ، وتحول هذه الانعكاسات الى اشكال من المعرفة . ولكن ليس شرطا ان تكون هذه معرفة كاملة متطابقة مع حقائق هذا العالم ، بل العكس هو المتوقع ، نظرا لان المعرفة عملية معقدة تستلزم تاريخا طويلا من تطور المجتمع وتطور الوعي لكي تقترب المعرفة البشرية من حقائق العالم المطلقة . ان معالم الثقافة العربية في الجاهلية ، هي اذن

مجموعة من معارف العرب الجاهليين عن العالم المحيط بهم، العالم الذي يتأثرون به ويؤثرون فيه، يعيشون في ظروفه وشروطه الخاصة ويعيش هو في وعيهم بظروفه وشروطه الخاصة تلك نفسها. وهذا هو التطابق الوحيد الضروري بين اشكال الوعي الاجتماعي وواقع العالم المادي الذي ينعكس في هذا الوعي، أي التطابق بين مستوى تطور الوعي ومستوى تطور البنية الاجتماعية في الظروف والشروط التاريخية الواحدة المعينة. ولكن، لا بد ان نلاحظ هنا واقعا تاريخيا في موضوعنا قد ينفي هذا الشكل من التطابق. وهو ما سبق القول فيه من ان مستوى تطور الاشكال الثقافية التي عرفناها عن مرحلة الجاهلية المتصلة بعصر الاسلام، كان اعلى من مستوى شكل العلاقات الاجتماعية لهذه المرحلة. فهل يعني ذلك خرقا لقانون الانعكاس؟. للاجابة عن السؤال ينبغي ان نبحث عن اساس هذا التفاوت بين المستويين. ان **الانقطاع** التاريخي النسبي بين المراحل القديمة للتاريخ العربي الجاهلي ومرحلته الاخيرة، هو الذي احدث تلك النجوة بين الاشكال الثقافية والبنية الاجتماعية في المرحلة المذكورة، حتى بدت - أي الاشكال الثقافية - كأنها مستقلة عن شرط وجودها، أي عن البنية الاجتماعية، استقلالا يكاد يكون تاما من حيث التفاوت الهائل بين مستوى تطور كل منهما بالقياس الى مستوى تطور الاخرى. فكيف نفسر ذلك، أي كيف نفسر ان **الانقطاع** التاريخي هذا فعل في البنية الاجتماعية ما لم يفعله في الاشكال الثقافية التي انتجتها هذه البنية حتى حدث هذا التفاوت في مستوى تطور الجاهلية الاخيرة، مع وجود علاقة الترابط الموضوعي بينهما، الناشئة عن علاقة الانعكاس؟. ان التفسير العلمي لهذا الواقع التاريخي يقوم على فهم علاقة الانعكاس نفسها فهما **ديالكتيكيا** بعيدا عن الفهم **الليكنيكي** لها، او - بصياغة اخرى - يقوم على استيعاب **ديالكتيك** العلاقة بين المادي والروحي، بين العالم ومعرفة العالم. اننا نقول - حقا - بان المعرفة هي انعكاس للعالم على وعي الانسان. ولكن الانعكاس هنا ليس يحدث بالبساطة التي يحدث بها انعكاس الاشياء والاشخاص على المرآة. انه يحدث بعملية معقدة لها اليئتها الداخلية المركبة، أي ان لها حركيتها المستقلة نسبيا عن حركية الوجود المادي الذي هو مصدر الانعكاس. هذا اولا. ومن هذا الوجه الاول ذاته ينشأ وجه آخر لعملية المعرفة هذه. فهي، بحكم ما تتميز به من تعقد وتركب واستقلال نسبي عن شرط وجودها، أي عن البنية الاجتماعية، تتميز كذلك ببطء حركيتها، أي بزمئيتها الخاصة التي لا تقاس بالزمن الخارجي، زمن الواقع الاجتماعي نفسه. من هنا لا تشكل المعرفة بأشكال ثقافية معينة تنتمي الى بنية اجتماعية معينة، الا بعد وقت قد يتأخر كثيرا عن وقت تشكل البنية الاجتماعية هذه التي تنتجها. لهذا كله كانت صفة **الثبات والاستقرار** النسبيين من الصفات المميزة للاشكال الثقافية بوجه عام،

بمعنى انها لا تتأثر مباشرة بالتغيرات الجوهرية، أي التقطعات او القفزات التي تحدث في تعاقب البنى الاجتماعية، بل تبقى - أي الاشكال الثقافية - محافظة وتثابرة، على **نمطية** الآلية الداخلية لحركة تطورها بعد تلك التغيرات. ان من شأن كل تقطع في حركة تاريخ معين ان يبدأ مباشرة بالاساس المادي الاقتصادي للبنية الاجتماعية متخذاً شكلاً جديداً لاستمرارية هذه الحركة يضعها في حالة قفزة نوعية صاعدة، او يضمها في حالة انحناء حاد هابط، أي كاسبح لدوافع التطور الموضوعية، ولكن بعوامل كبح موضوعية كذلك قد تأتي من خارج الظروف الداخلية لتلك الدوافع، كشأن الغزو الحبشي لليمن، مثلاً. فقد حدث ذلك في وقت كانت تتوفر فيه الظروف التاريخية لحدوث تطور نوعي في أسس العلاقات الاجتماعية يبدأ بجنوب شبه الجزيرة لتمتد تأثيراته الى الشمال. ولكن ما احدثه هذا الغزو الخارجي من اضطراب في الداخل، قد **قطع** فعل تلك الظروف اذ اوجد الخلل في الاسس المادية (انهيار سد مارب، خراب الزراعة) التي كانت مؤهلة ان تحدث قطعاً تاريخياً من نوع اخر ايجابي، أي قفزة نوعية في استمرارية حركة التاريخ العربي عند احدى مراحل القربى من عصر الاسلام. ان هذا القطع السلبي الكابح، قد ابعد مسافة التطور بين النقطة الصاعدة في خط حركة العلاقات الاجتماعية خلال عهود الدول العينية والسبئية والقنبانية والحيمرية، وبين النقطة الهابطة في هذا الخط نفسه، أي النقطة التي تقع فيها فترة الجاهلية الاخيرة، مع التوكيد من جديد ان هذه المسافة بين النقطتين ليست خارجة عن خط استمرارية التاريخ العربي بين الجاهليتين.

٢ - تفاوت بالشكل، وتطابق بالمحتوى :

ذلك هو التفسير العلمي لما نجده من فارق بين مستويين يفترض ان ينتظما معا في علاقة من التطابق موضوعيا: مستوى البنية الاجتماعية في اخريات العصر الجاهلي، ومستوى الاشكال الثقافية التي هو نتاج تلك البنية وفقا لقانون علاقة الانعكاس **الديالكتيكية**. ولكن نخشى هنا ان يقع التباس في فهم ما اردنا من تقرير هذا الفارق ومن تفسيره العلمي. فليس ينبغي ان يفهم من ذلك اننا ننفي علاقة التطابق كليا بين ثقافة الجاهلية الاخيرة والبنية الاجتماعية السائدة فيها. اننا نقصد بالفارق بينهما ما يقع في حدود **الشكل** ليس غير، أي الشكل اللغوي والشكل التعبيري لثقافة الجاهلية، ولا نقصد نفي التطابق من حيث محتوى هذه الثقافة. اما ما قلناه منذ قليل بشأن صفة **الثبات والاستقرار**، فكان يعني **اشكال** الثقافة بوجه التخصيص، فليس يصح تعميمه الى **محتوياتها**. والمسألة هنا ترجع - بالاساس - الى قوانين العلاقة بين الشكل والمحتوى في كل شيء. فانه بالرغم من التداخل المعقد بين شكل

اولا - المعلم اللغوي :

لسنا ننطلق في الكلام على هذا المعلم من وجهة نظر كون اللغة ، كلفة مجردة ، معلما ثقافيا ، بمعنى انها تشكل بذاتها بناء ثقافيا معيناً له كيانية البنى الثقافية المختلفة ، كالشعر مثلا في جانب وكالنظر الفلسفي في جانب آخر . ان اللغة ليست كذلك البتة ، اي ليست لها هذه الكيانية الثقافية ، بل هي لا تمثل من البناء الثقافي سوى ما تمثله « المادة الاولى » الضرورية من البناء المعماري او من المركبات الصناعية مثلا . وانما ننطلق ، في الكلام على ما سميناه « المعلم اللغوي » من وجهة نظر اخرى ، هي الوجهة التي بها تختلف اللغة عن اية « مادة اولية » من مثل مادة العمارة او الصناعة . انها تختلف عن هذه بكونها - اي اللغة - ذات حياة معينة ، لانها ذات علاقة مباشرة بحياة الانسان ، اي بالنشاط الاجتماعي للانسان . فان اللغة ، من هذه الجهة ، تتمتع ببعض خصائص الكائن الحي - الانسان . ان لها من هذه الخصائص طاقة النمو والتطور بقدر ما يكون للناس الذين يتفاهمون بها طاقة النمو والتطور في ميادين نشاطهم البشري . من هنا تصبح قراءة لغة هذا الشعب او ذاك ، قراءة لقياس من مقاييس حياته في درجات نموه وتطوره ، وقراءة ايضا لصور الاشياء الحسية التي يختارها او يصنعها كادوات لنشاطه الحي خلال الممارسات المباشرة اليومية المشتركة من كل نوع وفي كل حقل نشاطي بشري ، انتاجيا كان ام غير انتاجي . من هذه الجهة وحدها يمكن الكلام على اللغة كمعلم ثقافي ، اي من حيث هي « مادة » حية ضرورية لتشكيل اية بنية او كيانية ثقافية . والفرق بينها وبين اشكال الوعي البشري ذات البنيات الثقافية ، او ذات الصفة المعرفية ، ان هذه الاشكال حين تمكس وجوه النشاط الاجتماعي لجماعة بشرية معينة ، انما تمكسه بعملية ذهنية مركبة لها نظام حركتها المعقد ، تخلق بهما واقعا آخر ، هو واقع ذهني تجريدي بينه وبين الواقع المادي او الاجتماعي ، مسافة هي المسافة بين الشيء كما هو في حركته المباشرة والشيء نفسه متحولا الى معرفة في حركة ذهنية تركييبية غير مباشرة ومستقلة نسبيا باليتها الداخلية . وليست اللغة كذلك . فانه لا مسافة بينها - اي اللغة - وبين واقع مدلولاتها الا بمقدار ما تكون المسافة بين الشيء والرمز المباشر الذي يشير اليه ويعينه ويميزه من الشيء الاخر او الاشياء الاخرى . فالعلاقة بين اللغة وبين اشياء الواقع ونشاط الانسان ، علاقة مباشرة ، بسيطة ، محرومة ميزة الاستقلالية ، حتى الاستقلالية النسبية . لذلك كله لا تحمل اللغة بذاتها ، اي ببنائها المعجمي ولا بنظامها الفراماطيقي ، اية دلالة ايدولوجية ، فهي اذن لا تحمل اية دلالة طبقية . هي اداة طبعة لكل ايدولوجية ، لكل طبقة ، بمستوى واحد في المجتمع الواحد . هي اداة لكل ناس الشعب المعين او المجتمع المعين ،

الشيء ومحتواه ، تبقى هناك خصائص لكل منهما يتفرد بها عن الاخر . ومن هذه الخصائص ان الشكل هو الجانب **المحافظ** من الشيء ، وان المحتوى هو الجانب الاسرع طواعية لعوامل التحول . والاصل في ذلك ان التحول - ونعني هنا التحول النوعي - يتناول جوهر الشيء . واذا كان المحتوى هو الذي يحدد جوهر الشيء ، كان من طبائع الامور اذن ان تبدا به عملية التحول ، في حين يبقى الشكل محتفظا بصيغته القديمة حتى يبلغ التناقض بينه وبين المحتوى الجديد حد الصراع الذي لا يمكن استمراره ، فيحل التناقض حينئذ على اساس التطابق بينهما لحساب الجديد ، اي لحساب التحول النوعي .

ان هذا المبدأ النظري يمكن تطبيقه على **الواقع التاريخي** في موضوعتنا . اي واقع العلاقة المحددة بين اشكال الثقافة الجاهلية ومحتوياتها . فهنا ، الى جانب ما هو ملحوظ من عدم التطابق بين اشكال هذه الثقافة وبين البنية الاجتماعية التي تعبر عنها ، نجد التطابق قائما بالفعل بين محتوى ثقافة الجاهلية الاخيرة وبين هذه البنية . لقد كان المستعرب الروسي كراتشكوفسكي على حق في ما عبر به عن هذا التطابق المتمثل بابرز مظاهر الثقافة الجاهلية المتصلة ، بالاسلام ، **أوهو الشعر** ، حين قال عن الشعر الجاهلي انه الصورة الصادقة المعبرة بامانة عن خصائص الحياة العربية القبلية ، والبيئة التي نشأ فيها هذا الشعر ، وانه لذلك يعتبر لدى ذوي الاختصاص الموثوق بهم اوثق مصدر لمعرفة احوال العرب وعاداتهم واعرافهم في تلك المرحلة (١) .

٣ - تحديد المعالم الثقافية الجاهلية :

ان هذا « الواقع التاريخي » نفسه سيكون مرجعا لنا ايضا في سبيل رؤية واقعية تفصيلية لعالم الثقافة العربية في احدى الحلقات الواضحة من تسلسل تكويناتها الاولى . ومعنى ان تكون الرؤية **واقعية** هنا ، هو ان نرى تلك المعالم في حركتها التاريخية ، اي في علاقتها بحركة التاريخ العربي في زمانه الجاهلي الاخير . ان اهمية هذه العلاقة تنبع من كون الزمن الجاهلي الاخير نفسه ذا اهمية معينة في حركة هذا التاريخ . اذ كانت تتراكم فيه تغيرات كبرى تؤذن بنوع من **القطع** الكيفي مع بنية النظام القبلي البدائي . وقد عكست المعالم الثقافية التي نشير اليها ، سمات هذا الزمن التاريخي بكثير من بساطة الصدق وشفافيته . على قاعدة من هذه المنطلقات كلها نبني رؤيتنا الواقعية التفصيلية المحددة لابرز هذه المعالم ، وهي :

(١) الخناطوبس كراتشكوفسكي : الشنفرى اشودة الصحراء ، موسكو - لينينغراد ١٩٥٦ ، ص ٢٢٨ (بالروسية) .

هذه هي الحلقة المهمة التي يعنيها أن نجد في الدراسات التاريخية - اللغوية ما يلقي عليها بعض الضوء . وليس من شأن بحثنا هنا أن يعني بما هو أبعد من هذه الحلقة في تاريخ الجاهلية العربية .

يمكن تحديد المسألة ، في البدء ، بأن اللغة المبحوث عنها في هذا المجال هي لغة عرب الشمال كما كانوا يتفاهمون بها ويصوغون ، بكلماتها وتركيب هذه الكلمات ، أفكارهم ومشاعرهم وصور حياتهم . لأن هذه هي أساس اللغة التي أصبحت لغة التراث الفكري العربي - الإسلامي ، والتي هي لغتنا العربية الآن . من أين نشأت لغة عرب الشمال هذه ، كلفة تفاهم ولغة أدب وثقافة ، وكابجدية لها نظامها الكتابي الخاص ؟ . وكيف كانت في فترة الجاهلية المتقدمة بظهور الإسلام ؟ . إن أقوال الأخباريين العرب لا تصلح مرجعاً للإجابة العلمية عن ذلك ، لغرض ما يسودها من اضطراب وتناقض (١) أولاً ، وللطابع الأسطوري والقيسي الذي يفلب عليها ثانياً . وما يصلح مرجعاً للحكم السليم في مثل هذه المسألة هو الوثائق التاريخية المكتوبة أو المنقوشة في الزمن التاريخي المبحوث عنه . فهل لدينا من هذه الوثائق ما يكفي لاستنتاج حكم حاسم في المسألة ؟ . إن البحوث الأثرية - اللغوية تتضافر على أن هناك نقوشاً وجدت في بلاد الشام بالخط النبطي الذي اشتق منه الخط العربي ، ويستنتج الباحثون المختصون من هذه النقوش أن عرب الشمال عرفوا كتابة الإبجدية في القرن الرابع الميلادي (٢) ، ولا يشكون في أن لغة الأنباط لهجة عربية شمالية ، بدليل

(١) من أمثلة اضطراب الأخباريين وتناقضهم أنهم في حين يبالغون بوصف عرب الجاهلية بالامية والجهل وفقدان القراءة والكتابة ، تراهم يترفون أن الإسلام جاء وفي مكة سبعة عشر كاتباً مع القول بأنه لم يكن في اليمن حتى كاتب واحد ، رغم أن الواقع على خلاف كل هؤلاء . ثم هم يتحدثون مع ذلك عن أحلاف كُتبت لها نصوص ومواثيق كعلف بني خزاعة مع عبد المطلب بن هاشم الذي يقولون أنه كتب في دار الندوة (راجع البلاذري : الأنساب ، ج ١ ، ص ٧١ - وابن سعد في الطبقات ، ج ١ ، ص ٨١) كما أنهم يطعنون كثيراً في براعة الجاهليين الشعرية والخطابية التي تدل على عكس ما يصورون عرب الجاهلية به من الافتقار المعرفي المطلق . ومن تناقضهم أيضاً أنهم مع اتكادهم على عرب الجاهلية معرفة القراءة والكتابة إطلاقاً ، يشيرون إلى النصوص القرآنية الدالة على العكس ، وهي النصوص التي تنبئ بأن القراءة والكتابة كانتا من الأمور المألوفة في الجاهلية الأخيرة ، فقد وردت فيها كلمات القراءة والكتابة بمختلف مشتقاتها والكلمات العالة على الأدوات والوسائل الكتابية مثل كلمات السداد ، والإقلام ، والسجل ، والمصحف الخ .. حتى أن عزة دروزة في كتابه « عمر النبي » ، ص ٢٦٩ ، أحصى أكثر من ثلاثمائة كلمة من هذا النوع .

(٢) راجع بليانيخ : ص ١١٥ - والمستشرق الإيطالي كابتالي : Annali del islam I, 294

في كل أمر مشترك بينهم ، كما في الأمور غير المشتركة ، على حد سواء ، لأنها لا تعكس العلاقات الاجتماعية نفسها التي تحمل تناقضاتهم الطبقيّة والقويّة ، وإنما تعكس ، مباشرة ، نشاطهم اليومي في مجالاته الانعزلة المنتشرة التي يلتقي على صعداها الناس أفراداً . من كل طبقة وفئة اجتماعية ، متفاهمين بلغة واحدة . أما « تاريخية » اللغة فمن هذا الوجه مصدرها ، أي من هذه العلاقة الإقنية البسيطة ، المباشرة ، التي ترافق المجتمع على امتداد تاريخه بمختلف البنى الاجتماعية المتعاقبة في خط استمراره . من هنا تحمل اللغة وحيدة هذا التاريخ بوحدة لغته ، مع كل ما تحتويه وحدة التاريخ من انقطاعات وتناقضات وصراعات . ومن هنا كذلك لا بد من النظر إلى اللغة ، في مثل موضوعنا ، على أساس ارتباطها العضوي هذا بتاريخ المجتمع الذي تنتمي إليه ، وعلى أساس أن هذا الارتباط ذاته يضعها في علاقة حميمة مع ثقافة المجتمع نفسه من حيث أن ثقافته هي نتاج تاريخه أولاً ، ومن حيث أن لغته هي الاداة التمييزية لهذا النتاج الثقافي ثانياً .

بناء على هذه النظرة إلى اللغة ، نجد أن الرؤية الواقعية للعالم الثقافية العربية في الفترة الأخيرة للعصر الجاهلي تستلزم رؤية المعلم اللغوي العربي بعلاقته الحيوية مع هذه الثقافة ومع تاريخ الجاهلية على صعيد واحد . من هذا المنطلق نعضي الآن في طريقين أولهما مدخل إلى الثاني ، وهما : أولاً - تكوين صورة تاريخية للغة العرب التي كان يؤدي بها أهل الجاهلية الأخيرة أفكارهم ومشاعرهم وصور حياتهم ونشاطهم بصيغ ثقافية معينة ، والتي بها ذاتها صيغ البيان القرآني كقمة لبيان العربية الفصحى . وثانياً - تكوين فكرة عن أبعاد الصلة بين حياة هذه اللغة وحياة أهلها في الفترة ذاتها .

✶ أما الطريق إلى تكوين الصورة التاريخية الكاملة ، فهي طويلة ويتخللها الكثير من المشكلات ومن النقاط الغامضة حتى الآن ، والسير فيها من البداية حتى المرحلة التي نحن بصدد البحث فيها يقتضي أن نغرد له دراسة مستقلة متخصصة . وهذا ما يدعونا لاختصار هذه الطريق هنا ، كي نتوقف عند النقاط الأقرب صلة بموضوعنا . فإن أول ما يعنيها من تاريخية اللغة العربية قبل الإسلام أن نكتشف حلقة انتقالها من تاريخية غامضة النسب مترددة ، عند المؤرخين وعلماء اللغات ، بين بعض اللغات « السامية » والأخرى ، أو بين بعض لغات الشمال والجنوب حول شبه الجزيرة ، إلى تاريخية عربية مستقلة عن غيرها ، لفظاً وكتابةً معاً ، على نحو ما وجدت عليه ، خلال القرن السادس الميلادي ، في لغة الشعر الجاهلي المعروف لدينا ، وغيره من صيغ ثقافية منسوبة إلى ذلك الوقت ، وعلى نحو ما وصلت إليه في لغة القرآن الكريم منذ القرن السابع ، وكما دونت في النصوص الإسلامية منذ القرن الأول للهجرة .

ان كثيرا من الكلمات الواردة في النقوش النبطية المكتشفة هي عربية خالصة، مثل « قبر » ، بل يلاحظون في بعض النقوش ان عبارات بأكملها تكاد تكون عربية (١) . ومعظم النقوش النبطية هذه عثر عليها في مدينة الحجر وفي البتراء وفي منطقة حوران وفي سيناء (٢) . ويعزز بعض الباحثين (٣) هذا الرأي بان عرب الحجاز استخدموا الكتابة النبطية في التعامل التجاري ، ثم نشروا هذه الكتابة ، بين نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للميلاد ، في سائر انحاء بلاد العرب ، مستشهدا بالنصين المعروفين بنقش ام الجمال (٤) والثاني بنقش العلا . (٥) المؤرخ بسنة ٣٠٦ ، ٣٠٧ . وفي رأي هذا الباحث ان الكتابة النبطية هذه تطورت في الحجاز سريعا بفضل التطور السريع لكلتا الحركتين التجارية والادبية في الحجاز ، وان تطورها خلال هذين المجالين اكسبها الطابع العربي الصريح الذي برزت به منذ اوائل القرن الخامس للميلاد . اما الاخباريون فيرجعون نشأة الكتابة العربية في الحجاز الى مصدر اخر . هو الحيرة او الانبار ، فقد اوردوا اخبارا وحكايات كثيرة بهذا الشأن (٦) ولكن اخبارهم هذه رغم استفاضة في مؤلفاتهم ، لا سند تاريخي لها ، كما انه لا سند تاريخي لرفضها . وقد حاول ابن قتيبة الجمع بين الرايين بالقول ان اهل مكة عرفوا الكتابة عن النبط واهل الحيرة . (٧) ولكن هذا القول لا يضيف شيئا الى المسألة ، لانه ليس من خلاف في ان اهل مكة عرفوا الكتابة عن هؤلاء وهؤلاء معا ، ولكن المسألة : اية كتابة منهما اصل الكتابة التي استخدمها عرب الشمال قبل الاسلام ، ثم اصبحت الخط العربي السائد بعهد الاسلام ؟ . ان الوضع العلمي للمسألة - وهي تاريخية - لا يتقرر الا استنادا الى وثائق تاريخية قاطعة . وهذه الشروط لا تتحقق في موضوعنا الا بكتابات جاهلية من

(١) سالم : ص ١٩٦ ، نقلا عن : G. A. Cooke

a Text book of North Semite inscriptions, Oxford 1903 P 214.

(٢) سالم ايضا : ص ١٩٨ .

(٣) خليل يحيى نامي : اصل الخط العربي وتاريخ تطوره الى ما قبل الاسلام ، مجلة كلية الآداب (الجامعة المصرية) ، مج ٢ ، ج ١ (مايو ١٩٢٥) ، ص ١٠٤ - ١٠٦ .
(٤) سمي هذا النقش بام الجمال لانه اكتشف في المكان الذي يطلق عليه هذا الاسم . يلاحظ ان تاريخ هذا النقش عند نامي سنة ٢٧ م ، ولكنه عند جواد علي (ج ٧ ، ص ٦٢) مؤرخ سنة ٢٥٠ م .

(٥) العلا واحدة في الشمال الغربي من شبه جزيرة العرب .

(٦) انظر ابن خلدون : المقدمة ، ص ٧٥٥ - ٧٥٦ ، والزهري (٢ / ص ٢٤٩) ، والاعناني (٥ / ص ٢٧٥) ، والبلاذري : فتوح البلدان ، تحقيق النجد ، القاهرة ١٩٥٦ - ١٩٥٧ (٢ - ص ٥٧٩) .

(٧) ابن قتيبة الدينوري : كتاب المعارف ، ص ١٩٤ .

كتابات الحيرة او الانبار او النبط . بذلك وحده يتحدد اصل الكتابة ولغتها اللتين استخدمهما عرب الشمال قبل الاسلام . لقد سلك جواد علي هذا الاتجاه نفسه في تحقيقاته بهذا الموضوع ، وهي تنتهي الى انه لا وجود حتى الان لنص جاهلي مكتوب يرجع الى الحيرة او الانباط ، بل لا وجود حتى لنص جاهلي مكتوب لاحد من عرب العراق ، رغم تضافر الاخبار على ان الكتابة كانت شائعة ومنتشرة بين عرب الحيرة قبيل الاسلام وان كثيرا من اهل الحجاز قد عرفوا كتابة الحيرة هذه حينذاك وتعلموها وعلموها . ولكن هذه التحقيقات تنتهي ، مقابل ذلك ، الى ان الكتابات الوحيدة الواصلة الينا عن الجاهلية تنتسب الى بلاد الشام اصلا . فهذه وحدها - كما يقول جواد علي - هي « التي نملكها ونستطيع ان نقول ان اصحابها كانوا عربا ، وان عربيتهم كانت قريبة من عربية القرآن الكريم ، وانهم كانوا يكتبون بقلم - اي خط - غير قلم المسند . (١) وان قلمهم هذا مأخوذ من قلم بني ارم وان ثقافة هؤلاء كانت متأثرة بثقافة النبط الى حد كبير ، وذلك نتيجة للجوار والاتصالهم واختلاطهم ببني « ارم » . (٢) ولكن هذه الكتابات الوحيدة لا تزيد عن خمسة نصوص يرجع اقدمها الى سنة ٢٥٠ ميلادية ، وهو النص الذي ورد ذكره سابقا باسم « ام الجمال » وقد وجد مكتوبا على شاهد قبر « فهر بن شلي اسلي اربي جديدة (جديدة) ملك تنوخ (تنوخ) » (٣) ومعه ترجمته باليونانية . لقد كتب هذا النص بحروف تشبه حروف الخط الكوفي القديمة وبلهجة نبطية . ويرجع جواد علي ان كاتبه من اصل عربي لخطا ارتكبه هذا الكاتب يتعلق بقواعد الكتابة النبطية . (٤) ، كما يرى - اي جواد علي - اهمية تاريخية لهذا النص ، اضافة الى اهميته اللغوية . ذلك لما يشير اليه من

(١) من الثابت تاريخيا ان الكتابات الجاهلية ، من حيث خطها وابجديتها ، ترجع الى قلمين :

احدهما ، القلم المسند ، وهو الذي دوت به الكتابات الميمنية والسبئية والقبتانية والحيرية والاساتية ، وكلها لهجات عربية جنوبية . وثانيهما ، القلم النبطي المشتق من الخط الارامي المتأخر ، وهو الذي كتبت به الكتابات الوحيدة الواصلة الينا من الجاهلية والشار اليها في هذا الكلام . اما الكتابات النمودية والصفوية والحيانية فهي مدونة بخط مشتق من القلم المسند . وهذا - اي المسند - اقدم عهدا من القلم النبطي ، وتدل الكتابات المكتشفة في شبه الجزيرة العربية والكتوبة بالقلم المسند ان هذا القلم كان شائعا في بلاد العرب قبل الميلاد وبعده (راجع جواد علي : ج ٧ ، ص ٣٦ - ٣٧) .

(٢) المرجع السابق : ج ٧ ، ص ٦١ - ٦٢ .

(٣) هو جديدة بن مالك احد اوائل ملوك الحيرة التنوخيين وهو الملقب بالبرشي وبالوضاح الذي يروي الاخباريون ان الزباء ملكة تدمر قتلته انتقاما لابنها عمرو بن ظرب (راجع الطبري : ج ٢ ، ص ٢٢) .

(٤) جواد علي : ج ٧ ، ص ٢٧٢ .

وجود صلة بين عرب العراق وعرب الشام . والنص الثاني من تلك النصوص الخمسة : كتابة النجارة . (١) وهي كتابة على قبر الملك امرئ القيس (٢) مؤرخة في سنة ٣٢٨ ميلادية . هذا النص كتب بالخط النبطي وبلغة آرامية ولكن بتراكيب عربية . فقد جاء في خمسة أسطر على النسق والترتيب الآتيين :

- ١ - « هذا قبر امرئ القيس بن عمرو ملك العرب كلهم الذي تقلد التاج »
 - ٢ - « واخضع قبيلتي اسد ونزار وملوكهم وهزم مدحج الى اليوم وقاد »
 - ٣ - « الظفر الى اسوار نجران مدينة شعر واخضع معدا واستعمل بنيه »
 - ٤ - « على القبائل وانا بنهم عنه لدى الفرس والروم فلم يبلغ ملك مبلغه »
 - ٥ - « الى اليوم مات ٢٢٣ في اليوم ٧ ايلول وقت بنوه للعبادة » (٣)
- يستنتج جواد علي . (٤) من استعمال التراكيب العربية السليمة في اصل هذا النص ان كاتبه ، او كاتبيه ، من اصل عربي . ويميز هذا الاستنتاج ان في النص تعابير تشعر ان كاتبه لم يكن متمكنا من اللهجة النسي يكتب بها كل التمكن ، ولم يكن له علم واسع بها . وهو - اي جواد علي - يرى ان عربية كاتب النص لا تنتمي الى عريضة اللحيانيين ، او الثموديين او الصقويين . (٥) بدليل استعمال « ال » اداة للتعريف في مواضع متعددة من

(١) سمي هذا النص باسم الموضع الذي اكتشف فيه (النجارة) وهو في جبل حوران من بلاد الشام .

(٢) هو امرؤ القيس الاول احد ملوك النازدة على الحيرة الذي لقب بالمعرك او معرك واصبح هذا اللقب ملازما لبني نصر بعده . وذكر الطبري عن امرئ القيس هذا انه كان من عمال رملوك الفرس « على فرج العرب من ديمعة ونصر وسائر من ببادية العراق والحجاز والجزيرة » (الطبري : ج ٢ ، ص ٦٤ - ٦٥) .

(٣) نقل هذا التفسير العربي الفصيح لنص النجارة جرجي زيدان : تاريخ ادب اللغة العربية ، القاهرة ١٩١١ ، ج ١ ، ص ٢٨ . اما التاريخ الوارد في اخر النص فهو مبني على تقويم بصرى القديم الذي يؤرخ لبداية سيطرة الروم على منطقة بصرى كولاية رومانية سنة ١٠٥ للميلاد ، وبإضافة هذا التاريخ الى الرقم ٢٢٣ الوارد في النص « يكون تاريخ موت امرئ القيس الاول سنة ٣٢٨ ميلادية .

(٤) جواد علي : ج ٧ ، ص ٢٧٢ - ٢٧٤ .

(٥) لحيان ونعمود قبيلتان او شعبان (الشعب بكر الشين : الحي العظيم ، لغة) من سكان العربية القريبة قبل الميلاد ، ظهرت لكل منهما حكومة محلية في اعقاب انهيار حكم العيينيين والسبئيين في الحجاز ، وكانت لهما كتابة مختلفة من كتابة المسند الجنوبي ، ولهجة عربية من لهجات عرب الشمال . اما الصقويون ، فمنسوبة الى ارض الصفاة في بلاد الشام حيث عثر المستشرقون على كتابات قديمة كما عثروا على كتابات اخرى في مناطق غيرها من بادية الشام واعالي الحجاز ، فاطلقوا على هذه الكتابات كلها اسم الكتابات الصقوية نسبة الى الصفاة ونظيها لاسمها على سائر اسماء المواضع التي وجد فيها بعض تلك الكتابات المتفرقة .

النص . (١) ، في حين ان عربية هذه الفصائل الثلاثة تستعمل الهاء اداة للتعريف ، وكانت عربية اهل الجنوب تستعمل ال « ن » في آخر الكلمة للتعريف ، وليس غير العربية الفصحى القرآنية تعرف الاسم ب « ال » . يضاف الى ذلك ان في نص النجارة هذا تراكيب وتعابير لا يستعملها من اللهجات العربية غير اللهجة الفصحى التي استخدمها القرآن . فينتج ان كاتب هذا النص اما كانوا يتكلمون بلهجة قريبة من اللهجة العربية الفصحى ، او كانوا من المتكلمين بها . (٢) .

والنص الثالث من كتابات الجاهلية الخمس هو الذي يرقى الى سنة ٥١٢ ميلادية ، ويعرف باسم « كتابة زيد » ، وقد كتب بالنبطية وخطه قريب من اقدم خط اسلامي ، ولكنه لا يحتوي على غير بعض الاسماء بعضها عربي مثل « مر القيس » (امرئ القيس) ، و « سعدو » . (٣) (سعد) ، وهو يبدأ هكذا : « بسم الاله » . (٤) . ويأتي بعده النص الرابع من حيث تاريخه ، وهو المعروف عند المستشرقين بـ « كتابة جرآن » ، ويرجع تاريخه الى سنة ٥٦٨ ميلادية . (٥) يتفرد نص جرآن هذا بكونه مكتوبا بلغة عربية تقترب كثيرا الى عربية القرآن ، كما ان خطه النبطي يقترب جدا الى الخط الاسلامي القديم (٦) فهو اذن اكثر دلالة بلفته وكتابته معا على بداية استقلال اللهجة العربية الفصحى وكتابتها عن اللهجة النبطية وكتابتها . اما النص الخامس فهو المسمى بـ « ام الجمال الثانية » لانه ثانية كتابة عثر عليها في موضع ام الجمال ، ولكن لم يخجل تاريخا ، ويرجح المستشرقون الذين دققوا فيه انه مكتوب في القرن السادس الميلادي . وان لفته قريبة من اللغة العربية القرآنية ، ومتحررة الى حد كبير من اللغة النبطية . (٧) .

ان هذه النصوص الخمسة هي السند العلمي الوحيد الذي ينير هذه الحلقة من تاريخ الكتابة العربية بما تشير اليه من كون الخط العربي الاول

(١) استعملت « ال » اداة تعريف في الكلمات الآتية من النص : القيس ، المعرب ، التاج (التاج) ، الاسديين (قبيلتي بني اسد) ، الشعوب (القبائل) .

(٢) المرجع السابق .

(٣) الوأو في « سعدو » علامة الرفع عند النبطيين .

(٤) المرجع نفسه : ص ٢٧٩ .

(٥) التاريخ المسجل في النص هو سنة ٤٦٢ بناء على التقويم النبطي السابق الذكر ، فينبغي ان اضافه ١٠٥ ليكون تاريخه ٥٦٨ ميلادية .

(٦) نقل النص العربي ولغفوس : تاريخ اليهود في بلاد العرب ، القاهرة ١٩٢٧ ص ١٩٢ .

(٧) جواد علي : ج ١ ، ص ١٩١ .

الذي كتب به أهل الحجاز قبل الإسلام وبعده . مشتق من الخط النبطي الذي هو - بدوره - مشتق من خط بني أرم في بلاد الشام بما لهم من روابط وثيقة بهم ، تاريخية وتجارية ، وبما تشير إليه هذه النصوص أيضا من كون اللغة التي كتبت بها ، حسب تعاقب تواريخها ، قد مرت بمراحل متدرجة من لغة نبطية خالصة (نص أم الجمل الأول) ، إلى لغة نبطية - عربية (نص حران ، وأم الجمل الثانية) . ومع ذلك لا يمكن إلا أن نأخذ بالحسبان هنا ما يقرره المؤرخون والباحثون ، ومنهم الكثير من المشرقين ، بشأن العلاقة بين العرب والنبط . فانه بالإضافة إلى ما يراه مؤرخو اليونان والرومان من أن الانباط عرب ، يرى المشرقون أن الحضارة النبطية عربية في جوهرها وانها احتفظت بخصائصها القبلية ولسانها العربي رغم ما كان بينها وبين رومة من ارتباط وثيق (١) ، ويؤكد «ليتمان» أن النبطية ليست بعيدة عن العربية الفصحى وانها لهجة من لهجات العرب (٢) ، وأن الاسماء في الكتابات النبطية أسماء عربية الاصل غالبا ، وأن ذلك دليل على كون النبط عربيا ولهجتهم عربية (٣) . أن النظر في الدراسة المتقسية ذات المقارنات الدقيقة التي قام بها جواد علي في كتابه الموسوعي (٤) ، تدعو إلى الاقتناع بصحة هذه الاستنتاجات .

غير أن منطق العلم لا يسمح بالوقوف عند الكتابات الخمس التي تحدثنا عنها موقف الجزم بأنها تحمل الحقيقة النهائية عن أصل عربية الشمال لغة وكتابة . فلا تزال هناك احتمالات يمكن أن تؤدي التحقيقات العلمية إلى الكشف عن أساسها الواقعي . ولذا ليس من الصحيح رفض أي من هذه الاحتمالات ، بل المطلوب من العلماء العرب ذوي الاختصاص القيام بمزيد من البحث والتنقيب بالوسائل العلمية والتقنية التي أصبحت أكثر توفرا لديهم الآن منها لدى المشرقين الذين اكتشفوا تلك الكتابات في وقت مضى .

□ وأما الطريق إلى تكوين فكرة عن أبعاد الصلة بين حياة اللغة العربية وحياة أهلها في الجاهلية الأخيرة ، فهي أيضا محفوفة ببعض

(١) روم لاندو : الإسلام والعرب ، ص ٢٢ (الطبعة العربية) وفيليب حتي : تاريخ سورية ولبنان وفلسطين ، بيروت ١٩٥٨ (ترجمة حداد ، ورافق) . ج ١ ، ص ٢٢٦ - جواد علي : ج ٧ ، ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(٢) ليتمان : Nabat, P. IX, FF.

(٣) الرجوع السابق : P. XIX, FF.

(٤) جواد علي : ج ٧ (القسم اللغوي من كتابه : تاريخ العرب قبل الإسلام) ، ص ٢٢٩-٢٣٥ .

القبوض . فإن الحلقة التي نحن بصددتها من تاريخ تطور اللغة العربية لا يزال بعض جوانبها يحتاج إلى أضواء جديدة ، ولا سيما الجانب المتعلق بلغة الشعر الجاهلي ولفه النشر الفني الجاهلي الذي يروي الاخباريون نماذج كثيرة منه يصنفونها إلى خطابة وحكم وامثال وقصص . أن الخلاف القائم منذ زمن لدى الباحثين العرب المحدثين ولدى المشرقين قبلهم ، بشأن النصوص الشعرية والنثرية الفنية المروية عن العصر الجاهلي ، من حيث صحة انتسابها إلى هذا العصر أو بطلان هذا الانتساب (١) - نقول : أن هذا الخلاف لا يمكن حسمه علميا بغير اكتشاف كتابات جاهلية ببعض هذه النصوص تقدم لنا فكرة واضحة عن اللغة التي استخدمها عرب الشمال في صياغة الشعر والخطابة والحكم والامثال والقصص قبل الإسلام وبعبارة الإسلام . معنى ذلك أنه لا تزال حلقة أخرى غامضة تلي الحلقة التي تيسر بعض جوانبها تلك الكتابات الخمس الوحيدة المكتشفة حتى الآن . اننا نحتاج إلى نصوص مكتوبة في الجاهلية خلال القرن السادس ، أو السابع ، توضح صورة اللغة العربية في إطارها التاريخي الخاص بها الذي تستقل فيه عن النبطية أو غيرها ، أبجدية وقلما ولفة معبرة . أنه لا يمكن الاقتناع بأن صورة العربية كما كتبت في نصوص أم الجمل والنمارة وزبد وحران وأم الجمل الثانية - هي نفسها الصورة التي كان يستخدمها أهل مكة في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع الميلادي في مخاطبتهم وأشعارهم وخطبهم وامثالهم وقصصهم العربية والمينولوجية والدينية . ولا يمكن الاقتناع أيضا أن الوسائل التي سمحت بتدوين تلك النصوص الخمسة لا سيما نص حران بلغة العربية ، لم تتوفر وسائل مثلها في الفترة التاريخية نفسها لتدوين نصوص عربية أخرى منفصلة نهائيا عن الخط النبطي واللغة المتأثرة بلغة النبط ، أي أنه لا بد أن تكون هناك مدونات عربية جاهلية بلغة الشعر والنثر الجاهليين اللذين نقرؤهما في المدونات الإسلامية وروايات الاخباريين . وما دامت هذه الحلقة مفقودة فليس لدينا ما نتمده في معرفة المعلم اللغوي لثقافة الجاهلية سوى لغة القرآن الكريم أولا ، ثم ما دونه المسلمون منذ منتصف القرن الأول الهجري من نصوص منسوبة إلى الجاهليين ومصاغة بلغتهم . ونحن نقول « بلغتهم » دون تحفظ ، لأنه ليس من المعقول أن تكون هذه النصوص ، سواء صحت نسبتها إلى الجاهلية أم لم تصح ، قد صيغت بلغة لم تكن لغة

(١) من المعروف أن المشتري مرجليوث كان السابق إلى إثارة الشك في الشعر الجاهلي مدعيا أن هذا الشعر إنما نظم في العصر الإسلامي ثم نسبوه تزييفا إلى العصر الجاهلي . وقد تابعه طه حسين في هذا الشك وكتب مؤلفه الشهير « في الشعر الجاهلي » (سماء) في الأدب الجاهلي » بمد الصفحة المعروفة حوله) لاقامة البراهين على ذلك .

أهل الجاهلية ، ولم يكن لها تاريخ طويل ضارب بعيدا جدا في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ولم تقطع مراحل كثيرة في طريق تطورها وافقت الكثير من مراحل تطورهم . أي أنه ليس من المعقول أن هذه اللغة ولدت مع الإسلام أو مع عصر التدوين في الإسلام . ذلك أن اللغة - كل لغة - لكي تصبح قبي مثل مستوى العربية الفصحى كما تجلت في النسخ القرآني وفي النصوص الروية والمدونة بعد الإسلام ، يجب أن تكون قد عاشت قبل ذلك مع مئات الأجيال من المجتمع الذي اتخذها ناسه أداة تفاهم بينهم وأداة تعبير عن مختلف شؤون حياتهم وعلاقاتهم بعضهم مع بعض ومع الكون والطبيعة . أي أن هذه العربية الفصحى كما ظهرت في القرآن وفي تلك النصوص هي صنع مئات من أجيال العرب قبل الإسلام . ونحن نقرا فيها أثر هذه الأجيال كلها فصلا : نقرؤه في كلماتها القديمة المتتمة إلى أقدم اللهجات في شبه جزيرة العرب ، ونقرؤه في كلماتها المتتمة إلى لهجات لاحقة طورتها سلسلة جديدة من الأجيال العربية في شمال شبه الجزيرة وما يتصل بها من العراق وبلاد الشام ، ثم نقرؤه في المسافة التاريخية بين القديم من معاني هذه الكلمات وتلك وبين الجديد منها كما استخدم في لغة القرآن ولغة الشعر والنثر الأدبي المرويين عن الجاهلية المتصلة بالإسلام . لقد كان باستطاعتنا أن نتيين مدى هذه المسافة وبعض معالمها لو أن لدينا كتابات مدونة وقت ظهور الإسلام وفي عصر النبي . فهنا أيضا حلقة تحتاج إلى البحث والتنقيب عن وثائق مكتوبة في أطارها التاريخي ذاته . ولكن ما جمع ودون في المعجمات العربية الكلاسيكية وما يدخل في مشتملات كتب التفسير والحديث والقراءات وكتب المفازي النبوية وأخبار « أيام العرب » وقصص العرب وكتب مختارات الشعر الجاهلي وشروحها ، ثم ما تحتويه كتب النحو من شواهد شعرية ولغوية ، يؤلف كل ذلك مادة مهمة لدراسة علمية تجلسو بعض الغموض في حياة اللغة العربية خلال هذه المرحلة من تاريخ تطور المجتمع العربي . أننا نجد في هذه المادة المتنوعة الفنية أساسا منظورا للاستنتاجات الآتية :

١ - توحد اللهجات العربية :

هذا الاستنتاج يعني أن اللغة العربية الفصحى التي انتهت إلينا بلغة القرآن والحديث والشعر المأثور عن الجاهلية . وكل ما روي لنا من أشكال النثر ذات الطابع الفني عن الجاهليين والإسلاميين الأولين (الصحابة والخلفاء الراشدين) ، هي الشكل اللغوي الذي انصهرت وتوحدت فيه لهجات عرب الشمال وبعض لهجات عرب الجنوب . فليست تعوزنا الدلائل على أن الظروف التاريخية التي جعلت مكة تتمتع بمكانتها الخاصة والفاعلة في مجالات النشاط التجاري والاقتصادي والاجتماعي والديني ، هي نفسها الظروف التي

جعلت من لهجة قريش قريبا جاذبا تتلاقى عنده وتتفاعل به سائر اللهجات العربية الشمالية بالخاص . ولا بد أن هذا التلاقي وهذا الانفعال قد أمكن أن ينتهيا ، خلال القرن السادس الميلادي ، إلى نوع من الانصهار والتوحد في لهجة مشتركة متميزة من سائر اللهجات بكونها لغة التعبير الفني في الشعر والخطابة والحكم القصار ، وكونها أيضا لغة التعامل المشترك بين مختلف القبائل أثناء الاحتشادات الموسمية : التجارية ، والدينية ، والأدبية . ولم يكن للانصهار والتوحد على هذا النحو أن ينفيا تعددية اللهجات . فقد كان كل حي من أحياء العرب يحتفظ ب لهجته الخاصة في التخاطب اليومي والعادي ، مع شريكه ، فهما وتعبيرا ، في اللهجة العامة الموحدة أثناء المواسم في الأسواق خلال التعامل الأشمل . ولعل ابن هشام (١) كان يشير إلى هذه التعددية ضمن الوحدة في قوله أنه « كانت العرب ينشد بعضهم شعر بعض ، وكل يتكلم على مقتضى سجيته التي فطر عليها . ومن هنا كثرت الروايات في الأبيات » (٢) .

٢ - عملية تاريخية موضوعية :

لم تكن ظاهرة التوحد اللغوي هذه منفصلة عن الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية ، التي كانت تبرز في سياق حركة تطور المجتمع الجاهلي حينذاك . نعني سياق التوجه للدخول في علاقات اجتماعية جديدة تقوم على ترابط أجزاء هذا المجتمع بنسيج من الروابط الاقتصادية ينتقل به من مرحلة التبشر القبلي إلى مرحلة التوحد في إطار من التمايزات الاجتماعية سيشكل الإطار المادي لانقسامات طبقية . فمهما يكن من استقلال الظاهرة اللغوية عن البنى التحتية والفوقية للمجتمع ، فليس يبلغ درجة استقلالها المطلق عن تاريخ المجتمع نفسه ، ولا عن سياق حركة تطوره . فهي ليست خارج التاريخ ، أي خارج المجتمع . لذلك كان لا بد للغة العربية أن تتأثر بأبرز ظواهر هذا السياق ، أي ظاهرة التوجه نحو الخروج من التبشر القبلي إلى التوحد الاجتماعي . من هنا اتخذت ظاهرة الوحدة اللغوية لهجة قريش أساسا ومنطلقا . بمعنى أن اللهجة القرشية فرضت تأثيرها في مجرى عملية التوحد اللغوي ، لا بسبب من خصائصها الذاتية ، بل بنتيجة التأثير الذي كان يمارسه الوضع الاقتصادي والتجاري والاجتماعي والديني للارستقراطية المكية القرشية على مجرى عملية التطور بسياقها العام . فإن

(١) المقصود ابن هشام (- ٧٦١ هـ) صاحب « مفتي اللبيب » في النحو ، لابن هشام (- ٢١٢ هـ) صاحب السيرة النبوية المعروفة بسيرة ابن هشام .

(٢) السيوطي « جلال الدين : الزهر في علوم اللغة ، القاهرة ، دار أحياء الكتب العربية ، ط ٢ ، ج ١ ، ص ٢٦١ .

ذلك مما كان يستدعي تعامل احباء عرب الشمال مع هذه الارستقراطية عبر لهجتها ، لا عبر لهجاتهم المختلفة ، حتى اكتسبت لهجة قريش انتشارا أدى الى تمكينها من احتواء بعض ما لدى اللهجات الاخرى من خصائص مفضلة . وذلك مما اغناها مادة ودلالة ومنحها القدرة على الصهر والتوحيد بعملية موضوعية ، لا بطريقة الاختيار والاصطفاء الذاتية كما تصور الفراء (١) حين وضع المسألة على النحو الاتي : « كانت العرب تحضر الموسم في كل عام ، وتحج البيت في الجاهلية ، وقريش يسمعون لغات العرب ، فما استحسوه من لغاتهم فكلموا به ، فصاروا أفصح العرب ، وخلصت لغتهم من مستبشع اللغات ومستبشع الالفاظ » (٢) . لم يكن الامر « استحسانا » مقصودا ، بل نتيجة منطقية لجملة الظروف التي يشير الفراء الى بعضها في الجزء الاول من هذا الكلام . وقد تجلت هذه النتيجة المنطقية بمظهرها الاعلى حين « كان الشاعر من غير قريش يتحاشى خصائص لهجته ويتجنب صفاتها الخاصة في بناء الكلمة واخراج الحروف وتركيب الجملة ، ليتحدث الى الناس بلغة الفُوه وتواضعوا عليها ، بعد ان اسهمت عوامل كثيرة في تهذيبها وصقلها » (٣) .

٢ - لهجة قريش في مباحث الاسلاميين :

في ضوء الاستنتاجين السابقين يصبح من اليسير علينا تفسير العوامل الموضوعية التي جعلت لهجة قريش ، دون سائر اللهجات العربية ، سادة وموضوعا للابحاث اللغوية التي اخذ الاسلاميون ينتجونها منذ بدء عصر التدوين والتأليف باللغة العربية . قد يقال ان عناية الاسلاميين بلغة قريش على النحو الذي عرفه تاريخ البحث اللغوي ، بمختلف فروعه ، في العصور العربية - الاسلامية ، انما ترجع الى كونها لغة القرآن . اي ان هذه العناية تنطلق من منزع ديني ، لا من منزع تاريخي . ان لهذا القول وجهان ينبغي ان يوضع في الحسبان ، ولكنه لا يلغي الوجه الآخر للمسألة ، اي الوجه التاريخي الموضوعي ، بل يؤكد . فان كون لغة قريش اصبحت لغة القرآن ، ليس سوى هذا الوجه التاريخي الموضوعي نفسه . وهو الامر الذي لا يمكن الفاؤه مهما كان المنزع الذي انطلق منه علماء التفسير والحديث او علماء اللغة والنحو والادب والبالغة . فان الظروف والعوامل التاريخية التي فرضت لغة قريش ، كلفة مشتركة ، كانت هي في اساس توجه الدعوة

(١) الفراء ، يحيى بن زياد (- ١٦٠ هـ) احد كبار المدرسة النحوية الكوفية .

(٢) السيوطي : المزهري ، ج ١ ، ص ٢٢١ .

(٣) الشيخ صبحي الصالح : دراسات في لغة اللغة العربية ، المكتبة الاهلية - بيروت

١٩٦٢ ، ط ٢ ، ص ٦٠ .

الاسلامية ، قرآنا وحديثا ، الى العرب « بلغة الفُوه وتواضعوا عليها » . وليس من شك في ان كون هذه اللغة صارت لغة القرآن والحديث ، قد عزز فيها جانب الوحدة اللغوية ، بقدر ما وسع من دلالاتها اللفظية المباشرة ومن دلالاتها التعبيرية المجازية ، وبقدر ما طوّر من قدرتها على استيعاب الجديد من التصورات الكونية والمفاهيم الاجتماعية والتشريعية المرتبطة بالتغيرات الحادثة في عصر الاسلام . ولكن ينبغي ان نتذكر ، مع ذلك ، ان الدراسات اللغوية لم تبق كلها تابعة لموضوعات دراسة القرآن والحديث . فقد اخذ بعضها يعالج قضايا اللغة العربية كموضوعات بذاتها ، او كفروع مستقلة عن ذلك الاصل ، كما هو الامر في دراسات النحو العربي مثلا . فانه بالرغم من ان الدوافع الاولى لممارسة هذه الدراسات لم تكن بعيدة الصلة بمهمة وضع الضوابط الاعرابية للغة القرآن ، على اساس من استقصاء الظواهر الاعرابية في النصوص الماثورة عن اهل الجاهلية - نقول : بالرغم من ذلك ، نجد ان « الدرس النحوي اخذ يستقل تدريجا ، واتسع موضوعه وغرضه ، ووجد له دارسون مختصون ارادوا الى ان تكون اللغة كلها ميدان هذا الدرس الجديد ، وطفقوا يدرسون النحو لذاته ، لا لانه عمل من الاعمال القرآنية » (١) .

ثانيا - المعلم الشعري :

في هذا البحث ننظر الى الشعر الجاهلي - او ما وصل الينا منه مندوتا - نظرة تاريخية . بمعنى أننا نقتصر في بحثه هنا على النظر اليه كمعلم تاريخي ، ثقافي ، واجتماعي ، من معالم مجتمع الجاهلية العربية الاخيرة . فليس من شك عندنا ان الشعر الجاهلي يمثل من هذه الجهة قيمة متميزة بما يحمل في أسلوبه ومضامينه من ملامح حياة صاقية لذلك المجتمع . فقد توافرت فيه - اي شعر الجاهلية - عدة عناصر ، من لغته وتركيبه الأسلوبي وعروضه وموضوعاته وصوره الوصفية والاجتماعية ، تتضافر جميعها على تكوين تلك القيمة التي يستطيع ان يقدمها لنا في سياق هذا البحث . ان وجوده الشعري ، بكل عناصره هذه ، في تلك المرحلة الهامة من تاريخ العرب قبل الاسلام ، هو بعد ذاته وثيقة تتمتع ، في نظر الباحث العلمي ، بمزايا المعلم التاريخي الاكثر غنى وتنوعا وشمولا .

غير ان امام البحث العلمي لشعر الجاهلية مشكلتين ينبغي ان نجد لهما الحل المنهجي ، والا فستبقى استفادتنا من القيمة التاريخية لهذا الشعر استفادة محدودة لا تستوعب غير القليل مما تختزنه هذه القيمة من دلالات

(١) مهدي المخزومي : « في النحو العربي » ، المكتبة المعربة ، صيدا - بيروت ١٩٦٤ ، ص ١٢ .

واستنتاجات علمية . أما أولى المشكلتين ، فهي أن الكثير مما ينصف في عداد الشعر الجاهلي حتى الآن ، قد أثير الشك - قديما وحديثا - في صحة انتسابه إلى العصر الجاهلي . بل هناك أحكام شبه قاطعة بأن أكثر هذا الكثير محمول على العصر الجاهلي في عصر إسلامي لاحق دون أن يكون لهذا الحمل أساس من الصحة ... وأما المشكلة الثانية ، فهي أن الصورة التي نعرفها لهذا الشعر كله وصلتنا هكذا مكتملة جاهزة ، بحيث تفيب عنا قليلا من مراحل صيرورتها ، أي أننا نجهل حتى الآن جهلا مطبقا مسار تطورها قبل أن تصل إلى هذه الصورة المكتملة الجاهزة التي نعرفها . معنى ذلك أننا - كما عبر كراتشكوفسكي - نرى من هذا الشعر ناحيته السكونية (الستاتيكية) وحدها ولا نرى ناحيته الحركية (الديناميكية) (١) . أن هذا الواقع - المشكلة يلقي ظلالة معتمة على المشكلة الأولى فيعرقل عملية حلها ، لأن جهلنا « تاريخية » تطور الشعر الجاهلي يضيع من أيدينا مفتاح عملية الحل هذه ، أي طريقة المقارنة ، أعني مقارنة المدونات من هذا الشعر خلال العصور الإسلامية بالنماذج السابقة منه التي نفترض وجودها خلال حركة صيرورته التطورية في ما قبل المئة والخمسين سنة المنتهية بظهور الإسلام . أن هذه المقارنة - لو أنها تهيأت شروطها التاريخية - كان من شأنها أن تحسم الجدل في صحة انتساب تلك المدونات إلى العصر الجاهلي ، أو عدم صحته . فلو أنه تيسرت لنا رؤية واضحة لصورة الشعر الجاهلي وهو في حركة نموه وتطوره وتكامل أدواته وتضج الظروف الموضوعية لكل ذلك ، خلال تاريخه الذي نفترض أنه تاريخ طويل ، لكان من اليسير أن نتخذ من علائم هذا المسار مقياسا صارما يحدد ، بدقة ، فرق ما بين المدونات الشعرية الصحيحة النسب للجاهلية وبين المدونات المحمولة على الجاهلية حملا غير صحيح النسب . وما دمنا نفتقر حتى الآن إلى هذه الرؤية التاريخية ، فنحن نفتقر إذن إلى هذا المقياس الصارم . فكما هو شأننا حيال « تاريخية » تطور اللغة العربية الفصحى التي عرفناها بصورتها الكاملة الجاهزة في لغة القرآن الكريم وفي لغة الشعر الجاهلي نفسه المدون في العصور الإسلامية ، على نحو ما شرحناه سابقا في كلامنا على « المعلم اللغوي » ، هكذا شأننا هنا حيال « تاريخية » هذا الشعر ذاته . أي كما أننا هناك أرجعنا أمر الحسم في مسألة اللغة إلى انتظار ما قد يستجد من كشوف كتابية في بلاد المغرب - إذا غنيت المؤسسات العلمية العربية المختصة بالتنقيب - كذلك لا سبيل لنا هنا غير أرجاع أمر الحسم في مسألة الشعر الجاهلي إلى مثل هذا الانتظار . أن

(١) الفناطوس كراتشكوفسكي : دراسات في تاريخ الأدب العربي ، دار « علم » للنشر ، موسكو ١٩٦٥ ، ص ٦ (الطبعة العربية) .

الأثر الكتابية القليلة التي اكتشفت في بلاد العرب حتى وقتنا هذا ، والتي حددناها في ما سبق ، لا يمكن الاستفادة منها في مسألة الشعر الجاهلي إطلاقا ، لأنها تتصل بظروف تاريخية هي غير الظروف التاريخية التي نفترض أن الشعر العربي الجاهلي كان ينبغي أن ينشأ فيها ويتطور (١) .

على أن هذا الانتظار ، بكل ما يضره من احتمالات إيجابية أو سلبية ، واقعية وغير واقعية ، لا يضمننا ، من الآن حتى ينتهي زمن الانتظار ، أمام طريق مسدود تقف عنده عن النظر في حل آخر لمشكلة الشك في صحة نسبة الشعر الجاهلي المدون . فإن الطريق ليست منفصلة أمامنا ، بل لا يزال لدينا من وسائل البحث المنهجي ما يقي هذه الطريق مفتحة ومعبدة . أن النظر في أسس المشكلة ذاتها وفي المناهج والتحقيقات المعتمدة حتى الآن لمعالجة هذه المشكلة ، هو إحدى الوسائل التي نتخذها هنا ، على طريق الحل الآخر ، وهو ما سنحاول العناية به ، قدر الضرورة ، في ما يأتي :

١ - الأساس التاريخي للشك :

يبدأ هذا الأساس يتكشف للباحث من نقطة تاريخية ثابت وجودها بالفعل ، هي أن الشعر الذي قيل في العصر الجاهلي كان ، حتى عهد التدوين في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، يتداول حفظا وسماعا فقط ، أي لم يكن مكتوبا بعد . من هنا كان لا بد أن يتعرض ، أولا ، لضياح الكثير منه بسبب من تشبهه على الألسنة المنتشرة في القبائل والأماكن المختلفة والمتباعدة ، أو بسبب من انقراض حفاظه هنا وهناك ، جيلا فجيلا (٢) . ثم كان لا بد أن يتعرض - ثانيا - للتعديل والتحريف في نصوصه بالتناقل من لسان إلى لسان ومن مكان إلى مكان ، عن عمد حيناً وغير عمد حيناً آخر . فلما بدأت حركة التدوين كان من الطبيعي - بحكم السببين السابقين - أن يعجز المدونون عن الوصول إلى غير قلة قليلة من هذا الشعر نجحت ، خلال قرنين بعد الإسلام ، من الضياح ، أو من التعديل والتحريف . أن ضياح الكثرة من شعر الجاهليين بنصوصه الصحيحة قد أضاع من أيدينا مقياس التفريق بين الصحيح والمنحول من نصوصه المدونة ، وإنشأ أساسا معقولا للشك في

راجع من ٢٤٧ - ٢٥٢ من الكتاب .

(٢) ينبغي أن نصيف سببا آخر لضياح بعض شعر الجاهلية ، هو موقف الإسلام المتحفظ مما كان يروى من هذا الشعر حاملا روح الوثنية أو الآثار العصبية القبلية . وقد عرف عن عمر بن الخطاب أنه كان يتشدد في ردع الشعراء الذين يغالون بشعرهم فواعيد الإسلام ، وقيل أنه زاد عطاء لبيد الشاعر حين علم أنه - أي لبيد - هجر قول الشعر (راجع بهذا الصدد ابن سلام : طبقات الشعراء . ص ٢٥ = ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣) .

صحة هذه النصوص المدونة من حيث نسبتها لشعراء الجاهلية . فإذا أضفنا إلى ذلك أن عوامل دينية وسياسية واجتماعية كانت خلال العصور الإسلامية ، قبل التدوين وبعده ، تدفع بأصناف من علماء اللغة والتفسير والحديث ورواة الشعر وأنصار أهل الحكم والمذاهب ، إلى وضع الشعر منسوباً إلى الجاهلية تأييداً لراي ديني أو مذهبي ، أو نصرة لموقف سياسي أو لعصية قبلية (١) - إذا أضفنا هذا الأمر كواقع لا يمكن إنكاره ، رأينا الأساس التاريخي للشك في صحة نسب الشعر الجاهلي المدون ، يجد المزيد من الأسباب التي تؤكد وتدعمه .

٢ - الشك عند القدماء :

يبدو أن مسألة الشك في صحة نسب الشعر الجاهلي المدون ، لم تكن غائبة عن أذهان مؤلفي كتب الأدب والتاريخ الأدبي من قدماء العرب والإسلاميين . فقد كثرت الإشارة في كتبهم هذه إلى أشكال متنوعة من وضع الشعر في العصور الإسلامية منسوباً إلى الجاهلية بدافع من تلك الأسباب نفسها . وقد يكون من أظهر الأمثلة ، في هذا المجال ، ما صرح به ابن سلام (٢) من أن الشعر الذي ينسبه أصحاب القصص إلى ثبغ وحمر هو شعر منحول ، وأن ابن إسحاق ومن على شاكلته من رواة قصص الأقدمين قد وضعوا هذا النوع من الشعر . ولأبي الفرج صاحب « الأغاني » أحاديث هي بنصوصها الصريحة تنبئ أن مسألة نحل الشعر وحمله على أهل الجاهلية كانت لدى هؤلاء المؤلفين مسألة معروفة ومسلماً بها دون تردد (٣) . حتى مؤلفو السيرة النبوية يضعون المسألة على هذا الصعيد نفسه . فهذا ابن هشام ، أحد هؤلاء المؤلفين ، حين ينقل في كتاب السيرة ما يرويهِ ابن إسحاق من شعر منسوب إلى الجاهليين القدماء ، خلال القصص عنهم ، يشير - أي ابن هشام - إلى أن كثيراً من أهل العلم يرفض نسبة هذا الشعر إلى من

(١) الملاحظات التاريخية الدالة على ذلك كثيرة يكفي أن نشير الآن إلى نموذج منها ذكره ابن سلام (طبقات الشعراء ، ص ٦٢) بقوله عن قريش أنها نظرت فلذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية ، فاستكثر منه في الإسلام . وهو يعني بالاستكثار وضع الشعر بكثرة معمولاً على الجاهلية (راجع المصدر نفسه ص ١٠) .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤ ، ٥ .

(٣) راجع الأغاني ، طبعة بولاق ، ج ١ ، ص ٣٠ مثلاً . هنا يروي أبو الفرج حكاية طلب أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام من عبدالعزيز بن نهدل وضع أبيات في مدح هشام بن المغيرة على لسان نهدل أبيه القاص في عكاظ أيام الجاهلية ، ذلك لقاء أربعة آلاف درهم . ثم يورد أبو الفرج أبياتاً كما وضعها عبدالعزيز بن نهدل بهذا القصد .

ينسبه إليهم ابن إسحاق (١) . ولقد تشبه القدماء أيضاً إلى ما كان يرتكبه الرواة الكذبة ، أمثال حماد الراوية وخلف الأحمر ، من حمل شعر إسلامي على شعراء جاهليين أو وضعهم الأشعار بأنفسهم « وروايتها » كأشعار جاهلية (٢) .

أن هذه الإشارات الكثيرة في مؤلفات الإسلاميين القدماء ، تنبئ - كما قلنا - بأنهم فطنوا إلى ظاهرة الانتحال الشعري ، ولكن عجزوا عن نقد الظاهرة بالكشف عن أساسها التاريخي وبردتها إلى عواملها الواقعية . وذلك عجز لا يرجع إلى قصور ذاتي ، بل إلى ظروفهم التاريخية الموضوعية ، إذ لم يكن من طبيعة هذه الظروف أن يملكو الأداة المعرفية العلمية لمثل هذا النقد .

٣ - الشك في مناهج المشرقين :

أما في مناهج المشرقين فقد اتخذ الشك في صحة الشعر الجاهلي المدون وجهاً آخر مستفاداً من تطور أساليب التحقيق التاريخي للأثار والنصوص القديمة ، في العصور الحديثة . وقد يكون مبداً إثارة هذه القضية حديثاً جرى على أيدي المشرقين الغربيين بين سنة ١٨٥٠ وسنة ١٨٧٠ (٣) . ومنذ بدايات القرن الحاضر ظهرت دراسات جديدة للمشرقين ووضعت القضية في مستوى البحث عن أصولها الدينية والسياسية والثقافية دون تناول أصولها الاجتماعية الشكلية وسطحياً . ففي سنة ١٩٢٠ ظهر المشرق الإنكليزي مرغليوث ، في ما كتبه عن الشعر الجاهلي ، يراي يقول أن هذا الشعر كله غير جاهلي الأصل ، بل هو إسلامي صرفاً ، أي نظمته شعراء إسلاميون (٤) . وظهر في مباحث مختلفة لمشرقين آخرين عن

(١) راجع سيرة ابن هشام ، ج ١ ، ص ١٨ - ٢٦ - ٥ - ٥٢ وغيرها .

(٢) الأمثلة كثيرة مستغنية على تنبيه القدماء إلى هذه الظاهرة ، نستشهد بواحد منها كدليل عليها جميعاً : يقول المفصل الضبي عن حماد الراوية أنه قد افسد الشعر . ثم يعطى ذلك بان حماد كان عالماً بأقوال العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، وأنه - بهذه الصفة - كان يقول شعراً شبيهاً بمذهب من ينسب إليه ذلك الشعر ممن القدماء (الجاهليين) ، لم يشبه في الألفاظ منسوباً إلى من اختاره له . وبذلك - يقول الضبي - تظلمت أشعار العرب ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد ، وأين ذلك ؟ (راجع الإقاني : ج ٥ ، ص ١٧٢ ، طبعة بولاق) .

(٣) ي . أ . بليانيف : العرب والإسلام والخلافة الغربية ، ص ٧٦ .

(٤) نجد لراي مرغليوث هذا أصداً في كتابه المعروف « العلاقة بين العرب والإسرائيليين قبل ظهور الإسلام » (بالإنكليزية) ، ص ٦٥ ، ٧٢ ، ٧٤ .

وانب معينة من تاريخ العرب قبل الاسلام ما يظن بصحة كثير من مدونات شعر الجاهلي . من ذلك ، مثلاً ، ما ذهب اليه « تولدكه » من ان رواة شعر وحملته في الاسلام هم الذين ادخلوا لفظة « الله » في هذا الشعر . قد ان حدفوا منه اسماء الاصنام واحلوا محلها اسم « الله » ، فما جاء به اسم « اللات » حل محله اسم « الله » (١) . ولكن فريقاً آخر من المستشرقين يأخذون بنظرية ان الشعر الجاهلي صحيح اجمالاً ، مع الاعتراف بدخول بعض التعديل عليه او وجود اثر الانتحال في بعض نصوصه للدولة . وينعذ المستشرق الانكليزي روم لاندو من هذا الفريق الاخير . فهو يرى ان شدة الشبه بين الشعر البدوي الجاهلي والشعر الاموي هي سبب في ما ذهب اليه بعض النقاد من القول بان الشعرين ربما كانا معاصرين (اي امويين) ، « باعتبار ان الشعر الجاهلي مجرد تزوير ايضاً - خال من الهدف الشخصي - قام به الامويون » (٢) ثم نجد المستشرق الفرنسي كليمان هوار ينفي القول بان شعر امية بن ابي الصلت منحول ، مؤكداً صحته كشعر جاهلي (٣) . ان هذا الموقف ، وان كان جزئياً يختص بشعر شاعر جاهلي واحد ، يتضمن نقض مبدا الشك في صحة الشعر الجاهلي بوجه عام ، لانه المبدأ نفسه الذي يستند اليه الشك في صحة شعر امية بن ابي الصلت ، اعني كونه لم ينتقل الى العصور الاسلامية الا بطريق الرواة . وكذلك نجد المستشرق الالماني ولهاوزن يناقش القول الذي اخذ به تولدكه من ان الرواة الاسلاميين هم الذين وضعوا اسم « الله » في الشعر الجاهلي بدلا من اسماء الاصنام . فهو - اي ولهاوزن - ينفي ان يكون الرواة الاسلاميون فعلوا ذلك ، ويرى ان ورود اسم « الله » في شعر الجاهليين دون اسماء الاصنام مرده لا الى تفسير اولئك الرواة وتبديلهم ، بل الى ان الجاهليين انفسهم كان من عاداتهم عدم الاسراف والاسفاف في ذكر اسماء الالهة الخاصة ، على سبيل التاديب تجاه الارباب ، فاستعاضوا عن الصنم بلغة « الله » التي لم تكن تعني آلهة معينة وانما تعني كلمة « رب » و « اله » (٤) . وهذا الموقف ايضاً ، رغم كونه جزئياً يختص بقضية معينة ، ينقض مبدا الاتهام المطلق للرواة الاسلاميين بتزييف الشعر الجاهلي دون البحث في تاريخية

هذا الشعر وعلاقاته بمقائد الجاهليين ومناحي تفكيرهم وعاداتهم . ولكننا نجد في الوسط الاستشراقي منحى آخر جديراً باهتمامنا في ما يتعلق بالقيمة التاريخية للشعر الجاهلي ، هو المنحى الذي اتخذه كبير مستشرقي الروس كراتشكوفسكي في دراسة هذا الشعر ، مفتياً به الى نتيجة عبر عنها في احد مباحثه بالقول ان الشعر الجاهلي هو الصورة الصادقة المبررة بامانة عن خصائص الحياة العربية القبلية والبيئة التي نشأ فيها هذا الشعر ، وانه لذلك يعتبر لدى ذوي الاختصاص الموثوق بهم اوثق مصدر لمعرفة احوال العرب وعاداتهم واعرافهم في تلك المرحلة (الجاهلية) (١) . ان هذه النتيجة التي انتهى اليها المستشرق الروسي الكبير تستند الى دراسته المتعمقة للشعر العربي التي ظهرت سنة ١٩٢٤ (٢) ، متشعباً فيها منهجاً هو اقرب ما يكون للمنهج العلمي . فهو لا يستبعد ان تكون قد جرت تصحيحات جزئية للآثار القديمة اثناء تدوينها ، بل هو لا يستبعد حتى انتحال مؤلفات بكاملها . ولكنه يرى سبباً موضوعياً لعدم تحققهم حينذاك من صحة ما يدونون ، هو ان العرب في تلك المرحلة لم تكن لديهم الطريقة التاريخية ولا طريقة المقارنة . ولذلك عجزوا غالباً حتى عن طرح تلك المسائل التي نسهم نحن في تحليلها ، غير اننا نحن ايضا عاجزون - بدورنا - امام الشعر الجاهلي من جهة اخرى ، هي اننا لا نرى منه سوى الناحية السكونية (الستاتيكية) ، لغياب ناحيته الحركية (الديناميكية) عنها ، اي اننا نجد امامنا من هذا الشعر شكله المنتهي وحده ، فلا نبصر شيئاً من خط تطوره السابق . ان المنظر واحد دائماً من اية جهة نظرنا اليه (٣) . ثم يضع كراتشكوفسكي قضية الشك في وحدة لغة الشعر الجاهلي . يرى ان هذه الوحدة تشير التساؤل : هل هي امر حقيقي ، ام هي من صنع الرواة المتأخرين ، بل اللغويين الاكثر تأخراً الذين نحوا - عن عمد او غير عمد - فروق اللهجات وجعلوا اللغة واحدة اعتبرت تقليدية ؟ ، ام ان هذه اللغة مصطنعة ادبية - اذا صح التعبير - انتشرت قبل ظهور الكتابة لدى بعض القبائل التي طوعتها للشعر مع انها تختلف عن اللغة الدارجة المنطوقة لدى معظم القبائل ؟

في معالجة هذه الاسئلة ، يأخذ كراتشكوفسكي بمضمون السؤال الاول ،

(١) اغناطيوس كراتشكوفسكي : الشنفرى ، انشودة الصحراء ، موسكو - لينينغراد ١٩٥٦ : ٢ / ص ٢٢٨ (بالروسية) .

(٢) صدرت هذه الدراسة باللغة العربية (ترجمة محمد المصري) ضمن مجموعة منتخبة من دراسات كراتشكوفسكي بعنوان « دراسات في تاريخ الادب العربي » - دار النشر « علم » ، موسكو ١٩٦٥ .

(٣) راجع المصدر السابق : ص .

(١) جواد علي : ج ٥ ، ص ٤١٨ .
(٢) روم لاندو : الاسلام والعرب ، ترجمة منير البلطكي ، دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٩٩ .
(٣) من دراسة له نشرت في المجلة الاسيوية سنة ١٩٠٤ - راجع طه حسين : في الادب الجاهلي ، دار المعارف بمصر ١٩٦٢ ، ص ١٤٢ .
(٤) جواد علي : ج ٥ ، ص ١٩ ، نقلاً من : J. Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums. Berlin 1927. S 12.

أي كون وحدة اللغة الحاملة للشعر الجاهلي وحدة حقيقية . أما افتراض أن هذه الوحدة من صنع الرواة أو من صنع اللغويين . وافتراض أن لغة هذا الشعر مصطنعة أدبيا ، فيراهما افتراضين لا يثبتان للنقد ، ويجزم أن معظم العلماء الآن يجمع على رفضهما . من حيث الافتراض الأول يقول أنه من الطبيعي أن تكون التقاليد الشفهية على مدى قرنين ، بعد ظهور الإسلام ، قد أدخلت تغييرات على اللغة قبل أن تثبت بالتدوين ، وأن علماء اللغة أيضا فعلوا الشيء نفسه عن غير قصد ، لأن الكتابة نفسها لم تحفظ شكل النطق . ولكن ليس من الممكن عنده افتراض أن هذه التغييرات كانت كبيرة ومقصودة ، ويرى أن القافية والوزن كانا أكبر ضمانات لمنع حدوث التغييرات الكبيرة في لغة الشعر الجاهلي ، كما يرى أن المعطيات الواقعية المعروفة تدل على أن علماء اللغة ، فضلا عن أنهم لم يمحوا فروق اللهجات ، قد عملوا على إبانها بجميع الوسائل . ومن حيث الافتراض الثاني ، يرى كراتشكوفسكي أن اصطناع اللغة الأدبية لا يتفق مع ظروف حياة الشعراء نفسها ، ولا مع المحتوى البسيط لشعرهم ، ولا مع خصائصهم على الأبل والمراعي وغير ذلك . ففي مثل هذه الظروف يكون تصنع اللغة غير عادي نوعا ما . يضيف إلى ذلك أن شبه الجزيرة العربية كانت حتى القرن التاسع تحافظ على وحدة لغتها ، وكان علماء اللغة يرون أن البدو يتكلمون في حياتهم العادية بلغة الشعر القديم الصافية ، ويلجأون إليها لا في تفسير الكلمات التادرة في الشعر فحسب ، بل في تفسير الأشكال النحوية وتراكيب الجمل أيضا . ثم يخلص إلى القول أن لغة هذا الشعر تكشف عن اتقان عظيم هو - بالطبع - دليل على تطور طويل ، ويتجلى نضجها أوضح ما يتجلى إذا تورنت بنش القرآن المسجوع (١) .

على هذا النهج النقدي التاريخي يستمر كراتشكوفسكي حتى ينتهي إلى استنتاج القيمة التاريخية للشعر الجاهلي بالقول : « أن لنا في هذا الشعر أقدم أثر للغة العربية هو ، بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة ، ليس أقدم الآثار فقط ، بل هو - في الحق - الأثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها » (٢) . وفي دراسته تقاليد القصيدة العربية ، خلال البحث نفسه ، يرى أن ، ما يسمى بالقصيدة ، التي هي الشكل الموحد والثابت والمتطور من الناحية الإنشائية ، هو ما يمثل الشعر العربي ، وأن اتقان القصائد يدل على تاريخ سابق طويل ليس بوسعنا تحديده ، فهو يضرب بجذوره إلى ما قبل ظهور الإسلام بمئة وخمسين سنة ، وهي أقدم فترة فيما نعرف (٣) . ثم

(١) راجع المصدر نفسه : ص ٧ - ٨ .

(٢) أيضا : ص ١٢ .

(٣) أيضا : راجع ص ١٠ .

يرى أن تقاليد القصيدة العربية أصبحت ، نهائيا ، هي التعبير عن الرأي العام . ولكن ، بعد ظهور الإسلام - لم تنبق الجزيرة العربية وحدها طبعا « موضع تجمع هذه التقاليد الشعرية ذات الوظائف المحددة : بل الجزيرة أصبحت أقاليم من الأقاليم ، وأصبح موضع تجمع هذه التقاليد المراكز الجديدة للحياة السياسية ، ولا سيما الشام والعراق اللذان انجبا ثلوث الشعر في ذلك العصر (الأموي) ، ونعني : الأخطل وجريز والفرزدق (١) . وإذا حكمنا على شعر هؤلاء بشكله ، تعذر علينا أن نقرر أنه قيل بعد الإسلام » (١) . هكذا نرى كراتشكوفسكي يدرس قضية الشعر الجاهلي بطريقة نقدية تاريخية متبصرة تنتهي به إلى الاتناء العلمي بصحته أجمالا .

٤ - الشك لدى العرب المحدثين :

ذلك هو الأمر ، بوجه عام ، لدى المشرقين . أما عند الباحثين العرب المحدثين ، فقد جرى النظر في الشعر الجاهلي على نهجين متناقضين ، تمثل أحدهما - أبرز ما تمثل وأعظم صراحة وأكثر تقدما - بنهج طه حسين فسي دراسته الجريئة الرائدة التي ظهرت أول مرة (١٩٢٦) بعنوان « في الشعر الجاهلي » ، ثم ظهرت في طبعها الثانية (١٩٢٧) بعنوان « في الأدب الجاهلي » (٢) . وتمثل النهج الآخر بطريقة جمهرة من السلفيين والسطحيين بين مؤرخي الأدب العربي وأساتذته في الجامعات وكثير من الكتاب والادباء فسي البلاد العربية . أن التناقض بين هذين النهجين يتجلى في أن أولهما يقوم على الشك البالغ به إلى حد القول بأن « الكثرة المطلقة مما نسميه أدبا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء ، وإنما هي منحولة بعد ظهور الإسلام ، فهي إسلامية

(١) أيضا : راجع ص ١٦ .

(٢) قال طه حسين في مقدمة الطبعة الثانية : « هذا كتاب السنة الماضية ، حذف منه فصل ، وأثبت منه فصل ، وأعيفت إليه فصول ، وغير عنوانه بعض التغيير » . ولم يوضح المؤلف ماذا حذف وماذا أثبت وماذا أعيف وما سبب التغيير والواقع أن ما حذف هو الفصل الأول عن النهج . ولكن الهدف لم يتناول منه سوى تربيته في الكتاب أولا ، وسوى بعض الصبارات والكلمات التي عدتها خصومهم بعض المعتقدات الإسلامية ، نائيا . وقد جعل مضمون هذا الفصل بعد تعديله موزعا بين فصلين جديدين هما : « الأدب وتاريخه » و « الجاهليون - لغتهم وآدابهم » ، ثم أضاف إلى الفصل المتعلق بتطبيق منهجه على بعض شعراء الجاهلية فقرات في أوله وفقرات في آخره ، كما أضاف في آخر الكتاب فصلين : أحدهما عن طبيعة الشعر الجاهلي وفنونه ، ولأنهما عن الشعر الجاهلي . أما سبب هذا التعديل والتغيير كله فلم يكن باختيار منه ، بل عن اضطرار فكري إليه بعد حملة أدهاب فكري ومادي أثارها عليه جماعة المحافظين المترسمين من الأزهريين والجامعيين والادباء ، وجماعة البلاط الملكي آنذاك لأرب سياسية . . فيمر أن جوهر البحث والمنهج في الكتاب لم يتغير رغم كل ذلك .

تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين . (١) وان « ما بقي من الادب الجاهلي الصحيح قليل جدا لا يمثل شيئا ولا يدل على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي (٢) ، وان « ما نقرؤه على انه شعر امرئ القيس او طرفة او ابن كلثوم او عنتره ، ليس من هؤلاء الناس في شيء ، وانما هو نحل الرواة او اختلاف الاعراب او صنعة النحاة او تكلف القصاص او اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين » (٣) ، وان الاعتماد في معرفة العصر الجاهلي لا على هذا الشعر المنسوب اليه ، بل « على القرآن من ناحية والتاريخ والاساطير من ناحية اخرى » (٤) ، وانه « لا ينبغي ان يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتاويل الحديث ، وانما ينبغي ان يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتاويله » (٥) . ذلك في حين ان النهج الثاني يقوم على التسليم المطلق بصحة كل الشعر المنسوب الى الجاهلية دون تشكك او تحفظ او حافز لماودة النظر في هذه النسبة بطرق التحليل المتقدمة في عصرنا (٥) .

ولكن ظهر نهج ثالث يقف موقفا وسطا بين هذين النهجين المتناقضين . ولعل افضل من يمثل هذا النهج - وممثلوه قلة قليلة حتى الان نسبيا - هو جواد علي صاحب الموسوعة التاريخية التي يصح القول انها من اهم مكتسبات المكتبة العربية الحديثة في موضوعها . نغني بها كتابه « تاريخ العرب قبل الاسلام » (٦) . فقد اتبع جواد علي ، في مسألة نسب الشعر الجاهلي ، طريقة النقد التاريخي والمقارنة بأسلوب البحث الموضوعي غير المتأثر بموقف سابق ثابت ومطلق . انه ينظر - مثلا - في ما ينسب الى امية بن ابي الصلت من شعر ديني وحكمي متفق او متشابه مع المعتقدات الاسلامية ، ومع النصوص القرآنية احيانا ، فيضع مختلف الافتراضات في تفسير هذا التوافق او

(١) طه حسين : في الادب الجاهلي ، دار المعارف بمصر ١٩٦٢ ، ص ٦٥ .

(٢) المصدر السابق : الصفحة نفسها .

(٣) ايضا : ص ٦٦ .

(٤) ايضا : ص ٦٧ .

(٥) يمكن الاطلاع على الكثير من التفاصيل التطبيقية لهذا النهج السلفي في المؤلفات التي وضعت للرد على كتاب طه حسين « في الشعر الجاهلي » (في الادب الجاهلي) ، ومنها - بالاختصار - كتاب محمد احمد الفمراوي « النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي » وكتاب محمد الخضر حسين « نقض كتاب في الشعر الجاهلي » . ويحسن الاطلاع ، في الموضوع نفسه ، على كتاب « مصادر الشعر الجاهلي » لناصر الدين الاسد .

(٦) راجع منه : ج ٥ ، ص ٢٨٩ - ٢٩٠ ، ٢٩٢ ، ٤١٦ - ٤١٨ - ٤١٩ وما بعدها - راجع منه ايضا : ج ٦ ، ص ٣٤ - ٤٢ ، ٤٤ - ٤٧ ، ٢٢٢ - ٢٢٥ .

التشابه . ثم يناقش كل افتراض من موقع النظر النقدي التاريخي في ضوء الاسانيد والظروف التاريخية حتى يبلغ من ذلك مبلغ الظن « ان مرد هذا التشابه والاتفاق الى الصنعة والافتعال » ، بناء على ان امية كان شاعرا دون شك ، لاجماع الرواة على القول بذلك . هذا اولا ، وبناء ايضا على انه - اي امية - « كان ثائرا على قومه ، ناقما عليهم ، لتبعدهم للاوثان . وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية » . ثم بناء على ان امية - وان كان كذلك - لا يظن « انه كان واقفا على كل التفاصيل المذكورة في القرآن وفي الحديث (النبوي) عن العرش والكرسي وعن الله وملائكته وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك » فان كل هذا « هو شيء اسلامي خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود والنصارى ، ولا عند الاحناف ، فوروده في شعر امية وبالكلمات والتعابير الاسلامية ، هو عمل جماعة فعلته في عهد الاسلام : وضعته على لسانه ، كما وضعوا او وضع غيرهم على السنة غيره من الشعراء والخطباء ، لاعتقادها ان ذلك مما يفيد الاسلام ، وبشيت ان جماعة من الجاهليين كانوا عليه ، وانه لم يكن - لذلك - غريبا ، وان هؤلاء كانوا يعلمون الغيب ، يعلمون بقرب ظهور نبي عربي ، وانهم لذلك بشتروا به ، وانهم كانوا يتمنون لو انهم عادوا فولدوا في ايامه ، او لو طال بهم العمر حتى يدركوه فيسلموا ، وامثال ذلك من قصص راج وانتشر ، كما راج امثاله في كل دين من الاديان » (١) . ثم يدعم جواد علي هذه المقدمات ونتائجها بمقارنة اسلوبية تضع مقاييسا فارقا بين شعر جاهلي صحيح وشعر منحول على الجاهلية ، يستخلصه من مقارنة شعر امية غير الديني بالشعر الديني المنسوب اليه ، فيرى - بناء على هذه المقارنة - ان دليل الوضع في شعره يتبين « في عدم اتساقه وفي اختلاف اسلوبه وروحه . فبينما نجد شعره المنسوب اليه في المدح او في الرثاء او في الاغراض الاخرى مما ليس له صلة مباشرة بالدين ، في ديباجة جاهلية على نسق الشعر المنسوب الى شعراء الجاهلية ، نجد القسم الديني منه والحكمي في اسلوب بعيد عن هذا الاسلوب ، بعيد عن الاساليب المعروفة عن الجاهليين ، اسلوب يجعله قريبا من شعر الفقهاء والصوفيين المتزمطين ونسك النصارى ، فهو بعيد جدا عن اسلوب الجاهليين ، حتى اسلوب مثل عدي بن زيد العبادي وبقيّة من نسب الى النصرانية من شعراء الجاهلية القريبين من الاسلام » (٢) .

في ضوء هذا المثال نرى نهجا لدراسة الشعر الجاهلي يختلف - اولا - عن نهج من يضع الشك منطلقا وسببا للبحث لا نتيجة له . ويختلف - ثانيا -

(١) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٥ ، ص ٢٨٩ (راجع اولا ص ٢٨٤ - ٢٨٨) .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٩٠ .

عن نهج من يضع التصديق او البين سابقا على كل بحث . او موقفا نسلق المقدمات على مقاسه وفي حدوده كي نجني النتائج على المقاس نفسه وفي الحدود ذاتها ..

٥ - طه حسين والشك الديكارتي :

يصرح طه حسين انه يريد في دراسته الادب الجاهلي ان يصطنع « .. المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الاشياء ... » . وهو - اي طه حسين - يقرر ان « القاعدة الاساسية لهذا النهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وان يستقبل بحته خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما (...) فلنصطنع هذا المنهج حين نريد ان نتناول ادبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ، ولنستقبل هذا الادب وتاريخه وقد برأنا انفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل ، وخلصنا من كل هذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ ايدينا وارجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمانية الحرة ، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة ايضا » (١) .

من الملحوظ ان طه حسين يأخذ بالجانب الشكلي من مذهب الشك عند ديكارت . ويبدو لي انه يأخذ به مجردا من مضمونه الفلسفي الديكارتي ، او مفرغا من هذا المضمون . ذلك ان مذهب الشك مبني عند ديكارت : اولا ، على مفهومه الخاص لموضوع الفلسفة . وثانيا ، على اتجاهه العقلاني في نظريته المعرفة . فمن الوجهة الاولى ، كان ديكارت يرى ان موضوع الفلسفة هو الطبيعة والانسان ليس غير ، اي ان فكرة « الله » لم تكن في رايه ، حين صاغ مذهب الشك ، داخله في موضوع الفلسفة . من هنا جاء قوله بضرورة تطهير وعي الانسان من كل عقيدة سابقة ، وهو القول الذي سماه بـ « الشك » متصاعدا به حتى القول بوجوب « الشك » في كل المعارف التي تكدرت في وعي الانسان خلال تاريخه الطويل . ومن الوجهة الثانية ، اي من حيث الاتجاه العقلاني في نظرية المعرفة ، يرى ديكارت كذلك وجوب تطهير الوعي البشري من المعارف التي تصل اليه بطريق الحواس . ففي مذهبه هنا ان كل صفة للاشياء نعرفها بطريق الحواس ليست معرفة صحيحة . وهو يبني ذلك على نظريته المعرفية العقلانية التي ترفض اعتماد الحس في تحصيل المعرفة ، لانه يرفض كون المعرفة تبدأ من الحواس ، اي كوننا نصل الى الحقيقة بالتحرك ابتداء من الحس لتنتهي الى البديهيات وفقا لمذهب بيكون . ان ديكارت يعكس الامر قائلا ان التحرك الى الحقيقة (المعرفة) تبدأ من العقل نفسه ، او من

(١) طه حسين : في الادب الجاهلي ، ص ٦٧ - ٦٨ .

الاشراق الطبيعي للعقل . فبدابة المعرفة عنده اذن هي الحس ، اي ملاحظة العقل البديهيات القائمة في روح الانسان ، اذ كان ديكارت ينظر الى الروح كماهية بذاتها مستقلة عن الجسم ، الذي هو ايضا « ماهية » بذاتها عنده .

بناء على هذا الاساس الفلسفي لمذهب « الشك » عند ديكارت ، ينبغي ان نتساءل : هل اخذ طه حسين بهذا المذهب بكل مقوماته الفلسفية تلك ، اي هل اخذ به كمنهج فلسفي ، ام نظر اليه نظرة تبسيطية ، فلم يستطع ان يرى منه غير جانبه الشكلي ، وغاب عنه الجانب الجوهرى ، اي انه اكتفى من المذهب بالدلالة الذهنية الاولى لمقولة « الشك » بمعزل عن مستلزماتها الفلسفية الديكارتية في نظرية المعرفة ؟.

امام هذا التساؤل ، نرى ان ننظر في جانبين من المسألة : اولهما ، يتعلق بالموقف العلمي من مذهب الشك الديكارتي نفسه . وثانيهما ، يتعلق بالاجابة عن التساؤل هذا ، اي باستخلاص نظرة طه حسين الى المذهب من خلال ممارسته التطبيقية .

□ في الجانب الاول : يقف التحليل العلمي موقف الرفض من المقولات الفلسفية التي يقوم عليها مذهب ديكارت في « الشك » . ذلك بناء على الملاحظات الاتية :

١ - ان هذا المذهب يستند ، في الاساس ، الى تلك المقولة الفلسفية المتمثلة بمعادلة ديكارت الشهيرة : « انا افكر .. اذن ، انا موجود » . ان هذه المقولة تضع ديكارت ، مباشرة ، في قلب المعسكر المثالي الذي يثبت الوجود بالفكر ، اي ينفي موضوعية الوجود ، اي استقلاليته عن الوعي (الفكر) واوليته بالقياس الى الوعي .

٢ - ان هذا المذهب يفرض على وعي الانسان ما ليس يمكن فرضه عليه بحال اطلاقا .. يفرض عليه الغاء دور المعرفة الحسية في عملية تحصيل الحقيقة . ان هذا الدور امر موضوعي لا يمكن الفاؤه بارادة ذاتية ، وان اتخذت هذه الارادة شكل مقولة فلسفية ، او استندت الى مقولة فلسفية .

٣ - ان هذا المذهب يلغي كل ما اكتسبه الوعي البشري ، على مدى تاريخه الطويل السحيق ، من معارف . ان هذا الالغاء مستحيل ، لان تلك المعارف اصبحت من المكونات التاريخية للوعي ، اي انها اصبحت تتمتع بصفة الواقع التاريخي الموضوعي الذي يستحيل الفاؤه من الوعي حتى بارادة الوعي نفسه .

{ - ان هذا المذهب يقضي باعادة الوعي البشري ، بعد « تنظيفه » من مكتسباته المعرفية التاريخية ، الى نقطة الصفر . . اي ان يرجع الى طفولته التي تجاوزها منذ الاف السنين . فعلى الوعي اذن ، في هذه الحال - اذا افترض امكانها - ان يقضي الافا من السنين جديدة لكي يبلغ المرحلة المتطورة التي كان قد بلغها في عصر ديكارت . . وهذا الامر « اللاتاريخي » مستحدا موضوعيا بوجه مطلق . .

★ ★ ★

ان رفض هذه المقولات الديكارتية التي يقوم عليها مذهب « الشك » الديكارتية لا يعني بالضرورة ان مكتسبات الوعي المعرفية التاريخية صحيحة بصورة مطلقة . فان صحة تلك المكتسبات او خطاها ، كليا او جزئيا ، مسألة اخرى يجري البحث فيها على صعيد آخر . ولكن من الممكن ، هنا ، التوقف قليلا لاجمال الموقف العلمي في هذه المسألة . ان التحليل المادي التاريخي ينظر الى مكتسبات الوعي المعرفية ، خلال حركة تطوره الطويلة الامد ، انها اشكال مرحلية للوعي في مراحل تطوره التاريخي ، كانعكاسات - مباشرة وغير مباشرة - لاشكال تطور الواقع الاجتماعي في مراحل المعينة كذلك . وليس بالضرورة ان تكون هذه الانعكاسات مطابقة لذلك الواقع نفسه **اولا** ، ولا ان تكون مطابقة لحقائق الكون الموضوعية والمطلقة **ثانيا** . بل قد يكثر التخالف فيها بين الواقع المعرفي للوعي والواقع الموضوعي للطبيعة والمجتمع . ولكن تطوّر الوعي البشري ، بعلاقته مع تطور المجتمعات البشرية وتطور العلوم الطبيعية ، كان دائما في كل مرحلة من مراحلها يكشف جديدا من الحقائق النسبية ، فيصحح ما يكون قد حصل من اخطاء في المعارف السابقة . اما دراستنا لهذه المعارف وتمييزنا الخطا من الصواب فيها ، فيخضعان لمنهج علمي لا يقوم على « الشك » فيها بالمفهوم الديكارتية للشك ، اي بالفانها من دائرة الوعي ، اي « تنظيف » الوعي منها ، بل يقوم على النظر اليها - **اولا** - كواقع موضوعي له تاريخه ، اي له وجوده التاريخي الذي لا يمكن الفاؤه . ثم النظر اليها - **ثانيا** - في حركيتها المرتبطة موضوعيا بحركة الواقع المادي - الاجتماعي الذي هو اساس نشأتها ، كما هو اساس تطورها .

□ وفي الجانب الثاني ، اي ما يتعلق بالموقف التطبيقي من مذهب « الشك » الديكارتية في دراسة طه حسين للادب الجاهلي ، يبدو لنا بوضوح ان مقولة « الشك » في هذه الدراسة مأخوذة من جانبها الشكلي المحض ، اي دون استيعاب اساسها الفلسفي - المعرفي في مذهب ديكارت . صحيح ان طه حسين يشير الى الصنعة الفلسفية لهذا المذهب حين يقول : « اريد ان

اصطنع في الادب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الاشياء في اول هذا العصر الحديث » ، وصحيح انه يصرح ، عقب هذه العبارة مباشرة ، « ان القاعدة الاساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه **خلوا تاما** » (١) ، وصحيح كذلك انه ، وهو يرسم لنفسه حدود ممارسته المنهج ، يقول : « يجب حين نستقبل البحث عن الادب العربي وتاريخه ان ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها ، وان ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وان ننسى ما يصاد هذه العواطف القومية والدينية . يجب ان لا تنقيد بشيء ولا ندعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح » (٢) . ولكن ، ماذا تعني هذه المقالة كلها بالتحقيق ؟ . اننا لا نفهم منها ، لهجة وسيافا - بل نصا - الا ان طه حسين يريد ان يبحث الادب العربي وتاريخه وهو متحرر من النظرة السلفية الى هذا التراث ، اي النظرة التصديقية المطلقة اليه ، اي من الاخذ بما اخذ به السلف بشأن الادب العربي وتاريخه من اراء ومواقف واقتوال منقولة عن الرواة والახباريين والقصاص والمحدثين والمفسرين ومدوني التاريخ العربي - الاسلامي . ان هذا الشكل من التحرر في البحث عن التراث ، هو ما يعنيه بـ « ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه » ، وهو ذاته ما يعنيه بـ « ان ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها ، وان ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وان ننسى ما يصاد هذه العواطف القومية والدينية » . انه **التحرر** من المؤثرات والضواغط الاجتماعية الموروثة على شكل معرفتنا المعاصرة للتراث . اي ان طه حسين يريد ان يعرف الادب العربي وتاريخه من منطلق « الشك » بهذه المؤثرات والضواغط ذاتها ، حتى « لا تنقيد بشيء ولا ندعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح » . وبكلمة اخرى : يريد ان يعرف هذا التراث متحررا من التعصب له ومن التعصب عليه معا ، اي متحررا من كلا هذين الشكلين التقليديين لمعرفة التراث .

ليس في كل ما تحدث به طه حسين عن المنهج هنا (في الادب الجاهلي) ما يقول شيئا اخر يختلف مضمونه عن هذا المضمون الذي يحمله كلامه المتقدم . فماذا نستنتج من ذلك ؟ . ان الاستنتاج الصريح هنا هو ان طه حسين بعيد جدا عن فكرة الفناء ما حفظه وعينا من الادب العربي وتاريخه ، اي الفناء الاصول المكونة لواقع هذا التراث ، اي « تنظيف » وعينا من هذه الاصول المقدسة فيه تاريخيا ، او حذف هذا الواقع التاريخي الموضوعي حذفاً كاملاً من الوعي العربي . وانما الذي يريده ينحصر في انتاج معرفة جديدة معاصرة لهذا

(١ و٢) في الادب الجاهلي : ٦٧ - ٦٨ .

الواقع التاريخي الموضوعي متحررة من المعرفة السلفية له . خاضعة لـ « مناهج البحث العلمي الصحيح » فقط . . فإن هذا من فكرة الأساس الفلسفي - المعرفي التي يقوم عليها مذهب « الشك » الديكارتي ؟ . أو أين هذا من جوهر « المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث » ، كما يعبر طه حسين نفسه ؟ .

□ ولكن ، بالرغم من « شكلية » العلاقة بين منطلق « الشك » لدى طه حسين في دراسته الأدب الجاهلي . وبين المقومات الفلسفية لمذهب « الشك » لدى ديكارت ، ينبغي الاعتراف بالدور الإيجابي الكبير الذي أداه طه حسين ، مقتحما ورائدا ، في مجال دراسة التراث الفكري العربي - الإسلامي . فإن محاولته ، في هذا المجال ، إنتاج صيغة جديدة معاصرة لمعرفة هذا التراث ، ثم محاولته استيعاء « مناهج البحث العلمي » الحديثة في إنتاج هذه الصيغة ، هما بذاتيهما كانتا في عشرينيات هذا القرن سابقة فكرية تاريخية ذات قدر عظيم . وإذا تجاوزنا هذا الجانب من سابقة طه حسين ، برزت لنا جوانبها الأخرى بمثابة ثغرات في منهجيته . فهو - من جهة - قد استسلم لهاجس الشك في صحة الشعر الجاهلي إلى حد كاد يبدو عنده « الشك » سببا للبحث بدل أن يكون نتيجة من نتائج منطق البحث . وهو - من جهة أخرى - قد بالغ في « منهجة » الشك إلى حد أبعد ، غالبا ، عما تشترطه « مناهج البحث العلمي الصحيح » من ضرورة النظر التاريخي إلى الواقع الذي يتناوله البحث . بمعنى أنه ، لغرض ما بالغ في التزام الشك بصحة نسب الشعر الجاهلي ، حرصا منه على « المنهج » ، قد أفرغ هذا الشعر كله من كل دلالاته التاريخية المتصلة بعصر ما قبل الإسلام ، حتى أن « القليل جدا » من « الأدب الجاهلي الصحيح » أصبح عنده « لا يمثل شيئا ، ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي » (ص ٦٥) . ثم أطلق حكمه القاطع بأن « الاعتماد في معرفة العصر الجاهلي لا على هذا الشعر المنسوب إليه » ، بل « على القرآن من ناحية ، والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى » (ص ٦٥) ، وأنه « لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث » وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله » (ص ٦٧) . أن احكاما اطلاقية كهذه مما ترفضه « مناهج البحث العلمي الصحيح » ، لأنها ترفض ، مبدئيا ، كل حكم مطلق لا يقوم البرهان الواقعي اليقيني على صحة اطلاقه ، في حين أن كتاب « في الأدب الجاهلي » لم يستطع تقديم مثل هذا البرهان . هذا أولا . وأما ثانيا ، فأنه رغم موافقتنا طه حسين على أن الكثير من الشعر المنسوب إلى الجاهلية مشكوك بصحة نسبه ، وأن بعضه منحول بالفعل ، ورغم موافقتنا إياه أيضا على معظم الأسباب التي استند إليها الشك أو الحكم بالنحل ، لا يمكن موافقته - مع

ذلك - على إفراغ هذا الشعر المشكوك فيه أو المنحول من دلالاته التاريخية المتصلة بالعصر الجاهلي القريب من عصر ظهور الإسلام . بل يمكن القول أن هذا النوع الأخير من الشعر العربي لا تختلف قيمته التاريخية اختلافا جوهريا عن القيمة التاريخية التي يتضمنها الشعر الجاهلي الصحيح نفسه . ذلك يرجع إلى اعتبارين ليس لنهج البحث العلمي أن يسقطهما من حسابه في دراسة مثل هذه الظواهر الأدبية : أولهما « أن الفارق بين زمن الشعر الجاهلي الصحيح وزمن الشعر المنحول على الجاهلية بعيد الإسلام ، ليس بالفارق الذي يمكن أن يحدث تغييرا ذا شأن في العلاقة بين هذين النوعين من الشعر العربي ، لارتباط كل منهما بالخصائص التاريخية التي يرتبط بها الآخر ، سواء منها ما يتعلق بخصائص تطور المجتمع العربي في هاتين المرحلتين المتداخلتين ، زمنيا واجتماعيا ، أم ما يتعلق منها بخصائص تطور الشعر العربي ذاته في هاتين المرحلتين بخصوصهما . ولنا أن ترجع في إثبات ذلك إلى طه حسين نفسه بما يقرره - مخطئا أم مصيبا - من أنه لا يعرف « أمة من الأمم استمكنت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه إلا بمقدار كالامة العربية . فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجبر وذي الرمة والاختل والراعي الخ . . . » (١) . والاعتبار الثاني ، أن شروط وضع الشعر في العصر الإسلامي منسوبا إلى الجاهلية ، هي ذاتها تقتضي - بداية - أن يجري هذا الشعر المنحول ، شكلا ومضمونا ، على نسق يتلاءم مع خصائص الشعر الجاهلي وخصائص المجتمع العربي الجاهلي التاريخية . والا كان وضع هذا الشعر مجانيا وعشيا ، في حين أن طه حسين خصص خمسا وخمسين صفحة من كتابه (٢) لعرض الأسباب السياسية والدينية وغيرها ، التي دعت الإسلاميين لوضع الكثير من الشعر ونسبته إلى الجاهليين . فلكي ينسجم الوضع مع أغراضه تلك كان من الطبيعي والضروري أن ينهج الواضعون نهج الجاهليين في ما يحلون عليهم من شعر أو نثر ، أي أن يأتي الشعر المنحول متشابها ، إلى أقصى حد ممكن ، مع الشعر الجاهلي الصحيح من حيث خصائصه التاريخية : لغة واسلوبا وموضوعا ومضمونا ووصفا وتصويرا . وهذا يقتضي من الواضعين معرفة شاملة بوجوه هذه الخصائص جميعا ، كما يقتضي منهم قدرة فنية على تمثل هذه الخصائص وإجادة صياغتها شعرا جاهلي الصورة و « الهوية » حتى تلتبس فيه وتضيع كل معالم عصره الإسلامي ما أمكن ذلك . ولقد كانت هذه الشروط كلها ، أو معظمها ، متوفرة لدى الواضعين الإسلاميين ، من رواة ومحدثين ومفسرين ومتكلمين . يشهد بذلك ما يرويه طه حسين نفسه عن كثير من المعنيين بهذا الشأن في عصر التدوين والتأليف ، كمثل ما ذكره عن

(١) في الأدب الجاهلي : ص ٧١ (إشارة التأكيد هنا من وضعنا) .

(٢) المصدر السابق : ص ١١٢ - ١٦٨ .

رواية الكوفة ، المفضل الضبي من انه قال من حماد الرواية انه « قد افسد الشعر افسادا لا يصلح بعده ابدا . فلما سئل عن سبب ذلك : الجح ام خطأ؟ قال : لينة كان كذلك ، فان اهل العلم يردون من اخطا الى الصواب . ولكنه لا اي حماد - رجل عالم بلفات العرب ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره ، ويحمل ذلك عنه الى الاناق ، فتختلط اشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد ، وابن ذلك ؟ » (١) .

ان هذه السمات التي تحدد طريقة حماد في وضع الشعر وتحدد صفة حماد نفسه كعالم بلفات العرب ، هي في الغالب سمات معظم واضعي الشعر الجاهلي المنحول وسمات طرائقهم في الوضع ، خلال عصر التدوين والتأليف . فاذا كان الامر كذلك ، فلا بد للشعر الموضوع (المنحول) وفقا لهذه السمات ان يكون حاملا لابرز خصائص الشعر الجاهلي ومميزاته ودلالاته التاريخية ، والا كان الوضع عملا لافيا سواء من حيث آليته الفنية ام من حيث هدفه الديني او السياسي او اللغوي او التاريخي . وبذلك يبطل القول عن حماد الرواية مثلا انه « لا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ، ويدخله في شعره » ويبطل القول عن عمله وعمل امثاله من واضعي هذا الشعر انه ينتج اختلاطا في اشعار القدماء (الجاهليين) بحيث « لا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد » .

من هنا لا يصح للباحث العلمي ان يذهب مع طه حسين الى تلك الاحكام القاطعة ، كحكمه بان « الكثرة المطلقة مما نسميه ادبا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء » ، وانها « اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين » ، وان « ما بقي من الادب الجاهلي الصحيح (...) لا يمثل شيئا ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي » ، وان الاشعار التي تنسب « الى امرئ القيس او الى الاعشى او الى غيرها من الشعراء الجاهليين (...) لا تثبت شيئا ولا تدل على شيء ... » (٢) .

ان المنهج التاريخي العلمي يقتضي اذن ان ننظر الى الشعر الجاهلي ، الصحيح منه والمنحول معا ، كمادة تاريخية حية لها ارتباطها الواقعي الموضوعي بالواقع الاجتماعي العربي في مرحلتيه المتداخلتين : مرحلة الجاهلية القريبة من

(١) المصدر نفسه : ص ١٦٩ - ١٧٠ (يراجع حديث الضبي في الاقاني - طبعة بولاق ج ١ /

ص ١٧٢) .

(٢) ايضا : ص ٦٥ ، ٦٧ .

الاسلام ، ومرحلة الاسلام القريبة من سابقتها في الجاهلية . وهذا الموقف من الشعر الذي عرفناه حتى الان باسم الشعر الجاهلي ، يعني في منطق بحثنا هنا ان نستطلع كل الدلالات التاريخية التي توضح بها نصوصه ، وهي دلالات متنوعة قدر تنوع الواقع الاجتماعي نفسه الذي تشير اليه .

الدلالات التاريخية للشعر الجاهلي

لقد فطن العرب القدامى ، بعفوية ، الى طبيعة هذه الدلالات في الشعر الجاهلي ، اذ قالوا ان « الشعر ديوان العرب » . فكانهم يعنون انه الجامع لتاريخ العرب ، كما توحي كلمة الديوان (١) . و « الشعر » في مثل قولهم هذا ، انما هو شعر الجاهلية . فقد كان هو وحده ، بين الشعر العربي كله ، يستفني عندهم عن الوصف المحدد لزمانه التاريخي ، وكان هو وحده المستحق في نظرهم ان يكون ديوان العرب . كما ان كلمة « العرب » هنا تنصرف عفويا عندهم الى عرب الجاهلية ، جريا على نسقهم في مثل : « ايام العرب » ، و « اسبواق العرب » و « كلام العرب » الخ ..

اما ما نعنيه بالدلالات التاريخية للشعر الجاهلي ، فهو ما يحمله هذا الشعر من المضامين المعبرة ، في اطار اللغة الشعرية لتلك المرحلة ، عن الكثير من الخصائص التاريخية التي تميز مجتمع عرب الجاهلية من المجتمع العربي في عصور ما بعد الاسلام ، سواء من هذه الخصائص ما يتعلق بالواقع الاجتماعي ام ما يتعلق بالوعي الاجتماعي . اي ان الذي يعيننا من دلالات الشعر الجاهلي ، في هذا البحث ، هو ما تتضمنه تلك الدلالات من ابعاد يحددها اثنان : البعد الاجتماعي ، والبعد المعرفي .

١ - البعد الاجتماعي :

يقاس مستوى تطور الشعر الجاهلي بمقياس مرحلته التاريخية . وهو - لذلك - يعد ادنى تطورا من الشعر العربي في العصور العربية - الاسلامية المتقدمة (العصر الرابع الهجري مثلا) . فالشعر الجاهلي اذن ، وهو في مستوى تطوره ذاك ، كشأن كل فن شعري في مثل هذا المستوى ، انما يعكس واقعه الاجتماعي بلغة مسطحة مباشرة وتفصيلية ، لانه في مرحلة من التطور غير مؤهلة لتحويل الشعر من كونه صيغة معينة لحكاية الواقع الى كونه خلقا لواقع جديد فني . من هنا نجد الواقع الاجتماعي لعصر الجاهلي متمثلا فسي

(١) الديوان : لغة ، مجمع الصحف . وفي مصطلح صدر الاسلام ، هو الكتاب يكتب فيه اهل

الجند واهل العلية وسواهم .

والخلخل ، وهو المصدر الاول لظاهرة الصعلكة والصعاليك في الجاهلية ، وهو - اذن - الاساس الاجتماعي الذي اوجد في شعر صعاليك الجاهلية تلك **المفارقة** ، او تلك الميزة المتفرد بها في الشعر العربي الجاهلي ، نعني بهما ميزة **الرفض** ، اي رفض العلاقات الاجتماعية القبلية في مرحلة تفسخها، وذلك يتضمن **رفض السيطرة المطلقة** لهذه العلاقات نفسها على « ذاتية » الشاعر، اي سيطرة « جماعية » القبيلة على « فردية » الشاعر الى حد الاحباط الكلي لهذه الفردية .

عروة بن الورد ، أحد شعراء الصعاليك هؤلاء ، وضع المسألة بصراحتها وبابعادها السافرة ، اذ قارن نموذجا من الصعاليك بنموذج آخر ضمن تلك العلاقات ذاتها ، معلنا سخطه على احدهما لخنوعه وقناعته بالظروف السائدة الساحقة له ، ومعربا عن مسرته بالنموذج الاخر لشموخه ورفضه تلك الظروف ولاستشعاره القوة الذاتية بتخطي الموانع الكابحة لطموحه .

١ - عن النموذج الاول يقول عروة :

لحي الله صعلوكا اذا جن ليله / مضى في المشاش ، الفا كل مجزور (١)
بعد الفنى من دهره كل ليلة / اصاب قراها من صديق ميسر / (٢) - قليل
التماس المال الا لنفسه / اذا هو اضحى كالعرش المجور (٣) / ينام عشاء ثم
يصبح قاعدا / يحث الحصى عن جنبه المتعثر (٤) / يعين نساء الحي ما يستعنه
- فيضحى طليحا كالبعير المحسر (٥) .

٢ - وعن النموذج الثاني يقول :

ولله صعلوك صفيحة وجهه - كضوء شهاب القابس المتنور (١) - مطلا على
اعدائه يزجرونه - بساحتهم زجر المنيع المشهر (ب) / وان بعدوا لا يامنون
اقترابه / تشوف اهل الغائب المنتظر / (ج) فذلك ان يلق النية يلقها / حميدا

- (١) يلحن الصعلوك الذي يقضي ليله مصا للعظام في المسالخ .
- (٢) ويرى الفنى في ان يخال شبيه ذات ليلة لدى صديق انتجت لثمة فايسر .
- (٣) وهو اذا شبع القى نفسه مسترخيا كما تنهار خيمة كانت قائمة .
- (٤) وفي العشية ينام على الحصى لا يبالي فساوة مضجعة وفي الصباح ينفض الحصى عن جنبه فانما وغائما .

(٥) ودأبه اعانة من يستعين به نساء الحي حتى يصبح شديد التعب كالبعير المتعب .
١ - في هذه الصورة يبارك الشاعر كل صعلوك يشرق وجهه طموحا وشموخا . (ب) وهو حين =

شعر هذا العصر ، او المنسوب الى هذا العصر ، تمثلا تفصيليا بحيث يستطيع الباحث المعاصر الوصول ، دون جهد ، الى نهاية المسافة بين الحالة الشعرية والواقعة الاجتماعية ، او الحقيقة الاجتماعية . ذلك لان هذه المسافة قصيرة ويسيرة ومباشرة . ولعل هذه السمة التاريخية للشعر الجاهلي تصلح ان تكون لاساس الواقعي لتلك المقولة الماثورة عن العرب القدامى من ان « الشعر ديوان العرب » . والظاهرة الشعرية اللازمة لتلك السمة التاريخية هي سيطرة العلاقة الاجتماعية - القبلية على الآلية الداخلية للشعر الجاهلي سيطرة مطلقة ، بحيث لا تبدو علاقته مع « ذات » الشاعر الا كمظهر تكويني لتلك العلاقة المسيطرة . لهذا سقطت الحدود ، داخل هذا الشعر ، بين ما هو صوت الشاعر في القبيلة وما هو صوت القبيلة في الشاعر . سقطت الحدود بين شعر الحب وشعر الحرب مثلا (ولقد ذكرتك والرماح نواهل / مني وبيض الهند تقطر من دمي / لوددت تقبيل السيوف لانها / لمعت كبارق ثفرك المتبسم - عنتره) ، او بين شعر الحب وشعر الفخر او الحماسة او المديح او الرثاء او اي « صنف » آخر مما صنفوا به شعر الجاهلية (اقرا المنخل بن عامر البشكري - قصيدته : ان كنت عاذلني فسيروني نحو العراق ولا تحوري) . من الصعب القبول بالتصنيف التقليدي لشعر الجاهلية . ويمكن القول بعنوان واحد لهذا الشعر بمجمله ، هو انه « شعر القبيلة العربية قبل الاسلام » .

فهل تفرد شعر الصعاليك بميزة تخرجه من دائرة هذا العنوان ؟

لقد تميز « فعلا » شعر الصعاليك بمفارقة يصح القول بانها من ابرز الدلالات التاريخية التي يحملها الشعر الجاهلي . فهذا - اي شعر الصعاليك - مسكون في وقت واحد بكل مقومات « شعر القبيلة العربية قبل الاسلام » من وجه ، وبكل مقومات الرفض لهذا العنوان من وجه آخر . لكن المفارقة هنا لا تبلغ حد التعارض او التناقض بين الوجهين . فالصعاليك لم يقولوا شعرهم خارج العلاقات اللغوية - الفنية لشعر القبيلة العربية في جاهليتها ، ولا خارج العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية لذلك العصر ، ولكن قالوه في حالة لهم هي شكل من التعبير السلوكي عن بداية التفكك التاريخي لجمل تلك العلاقات . فكان شعرهم اذن شكلا من الوعي الاول المعقوي لتلك الظاهرة التاريخية ، اي ظاهرة الاهتزاز والخلخل التي كانت قد بدأت تهز وتخلخل الاساس السادي العلاقات القبلية في مجتمع شبه الجزيرة العربية آنذاك .

ان اشكال التمايز الاجتماعي في القبيلة بين فئة في موقع الرئيس وفئة في موقع المرؤوس ، وتأثير هذه الاشكال في ابراز التمايز المادي وما ينتج عنه من اضطهاد وشقاء تمنيهما فئة من فئة اخرى - ان ذلك هو بدء ظاهرة التفكك

لكن هذا التفرد المتميز به شعر صفاليك الجاهلية ، لا يتخطى البسمة المشتركة لكل الشعر الجاهلي . نعتي بها كون الدلالة التاريخية بمختلف أبعادها - ولا سيما البعد الاجتماعي - هي المسيطرة في الشعر الجاهلي على سائر العناصر المكونة لواقعه الشعري . حتى قيمة الفنية ذاتها ، إذا أفرغناها من هذه الدلالة ، تصبح عبثا عليه وعينا على الشعر العربي كله في عصوره العربية - الإسلامية . من هنا لا يستطيع البحث العلمي استكمال جوانب الرؤية للعصر الجاهلي دون قراءة هذا العصر في الشعر الجاهلي نفسه قراءة مستقصية تستوعب كل نصوصه المدونة .

ب - البعد المعرفي

نعني هنا بالبعد المعرفي ما يشتمل عليه الشعر الجاهلي من دلالات تاريخية تنبئ بمستوى وعي أهل الجاهلية ، أي موقفهم المعرفي تجاه الكون والعالم . فالشعر الجاهلي ، بالإضافة إلى كونه ، من حيث هو شعر ، يمثل شكلا من أشكال الوعي الاجتماعي ، وكونه - لذلك - يمثل مستوى معين لتطور هذا الوعي في مجال التعبير الفني ، أي بالإضافة إلى دلالة الفنية بعد ذاتها على أحد مستويات الوعي الجاهلي ، يحمل كذلك في نصوصه علامات وشواهد على مستوى أشكال الوعي الأخرى لدى الجاهليين ، وأبرزها الشكل الديني الذي هو ، بجوهره ، تعبير عن علاقة معرفية بين الوعي البشري والعالم .

ان نصوص الشعر الجاهلي حافلة بهذه العلامات والشواهد التي نستطيع الركون إليها في استقصاء مظاهر الوعي الديني واتجاهات هذا الوعي ومستوى تطوره في مرحلة الجاهلية المتصلة بمرحلة الإسلام . فإذا نحن قرأنا لشاعر جاهلي هذا البيت مثلا : « وسار بنا ينفث السرى مراد / فناحزناهم قبل الصباح » (١) ، كان ذلك علامة على أن أهل الجاهلية ، إذ كانوا يعبدون الأصنام - ويغوث أحد أصنامهم المعروفة - كانوا يتصورون القدرة الخارقة لهذه الأصنام وأنها تمنح عابديها النصر على أعدائهم في الحروب . وحين نقرأ أيضا للشاعر المتلمس قوله : « حنت قلوصي بها والليل مطرق / بعد الهدوء وشاقتها

= يطل على أعدائه غازيا يصبحون متسانمين ليقينهم أنه منتصر عليهم . (ج) وهم مهما بعدوا عنه لا يأمنون اقترابه ، فهم دائما في توقع مفاجأة منه كما يتوقع أهل القالب عودة غائبهم . (د) مثل هذا الصعلوك أن مات فهو يموت حبيبا » وأن صار غنيا فهو جدير بالفنى .

(١) بالوت : معجم البلدان ، ج ٨ ، ص ٥١١ .

النواقيس » (١) ، نجد في هذا القول حضورا للمسيحية في عالم الجاهليين ، وهو حضور تدل عليه في الشعر الجاهلي شواهد كثيرة شائعة في روايات الأخباريين القدامى وفي مؤلفات المحدثين من مؤرخي الأدب العربي والشعر خصوصا (٢) . وكذلك شأن الديانة اليهودية من حيث دلالات الشعر الجاهلي على حضورها في عالم أهل الجاهلية العربية (٣) .

ان النظر بمنهجية تاريخية إلى حضور الوعي الديني في شعر الجاهليين ، بأشكاله الوثنية والتوحيدية ، لا بد أن يؤدي بالباحث إلى لحاظ أن هذا الشعر يعكس تطورا كان يتجه بذلك الوعي نحو فكرة التوحيد الإلهية ، كتعبير غير مباشر عن اتجاه في حركة تطور الواقع الاجتماعي لسكان شبه الجزيرة العربية ، أو قسمها الشمالي بالأقل ، خلال القرن السادس الميلادي ، نحو الخروج من أطر الوحدات القبلية المتعددة ذات الوجودات المنفرد بعضها عن بعض والمتصارعة بدوافع وعوامل عشائرية بدائية . أي أن حركة التطور هذه كانت تتجه حينذاك نحو هدم أطر التعددية الانقسامية بعد أن دخلت إلى هذه الأطر عوامل اقتصادية - اجتماعية تقضي بتفجير العلاقات الضيقة القائمة على أساس القبيلة المغلقة . فقد كان تيار التوسع في التعامل التجاري والنقدي يجري داخل شبه الجزيرة بشكل جارف وبوجه مختلف مجاري التعامل هذا نحو مصب مركزي تتوحد فيه كلها ، هو الزعامة القرشية المتمثلة بأركان « دار الندوة » في مكة بالحجاز . أن هذا الاتجاه في حركة تطور الواقع الاقتصادي - الاجتماعي نحو التوحيد ، كان لا بد أن يجد تعبيراً عنه ، بوجه ما ، في وعي سكان شبه الجزيرة . وقد وجد - بالفعل - هذا التعبير في مجاله : مجال الوعي الشعري بخصوصيته ، ومجال الوعي الديني بشموليته . أما الأول فقد تمثل بجلاء في شعر الصعاليك من حيث هو شكل من التفجير الرقضي ضد العلاقات القبلية . وأما الثاني - أي مجال الوعي الديني - فقد بدأ يتمثل بتيار الحنفاء الذي كان ظهوره أيدانا بالثورة على الوثنية التي هي التعبير الديني عن العلاقات القبلية التعددية الانقسامية ، لما كان يدعو إليه تيار الحنفاء من عبادة الإله الواحد ، ورفض التبعيد للأصنام والأوثان . وقد كان الشعر الجاهلي نفسه الأداة الإعلامية والمعرفية الأولى لإبراز دعوة الحنفاء التوحيدية التي كانت بداية الارهاص الفعلي بولادة الواقع الاجتماعي العربي الجديد والوعي الاجتماعي العربي الجديد ، أي ولادة دعوة الإسلام .

لقد حمل الشعر الجاهلي دعوة الحنفاء في شعر بعض ممثلي هذا التيار

(١) ديوان المتلمس : طبعة لايبزغ ١٩٠٢ ، ص ١٧٨ .

(٢) راجع « شعراء النصرانية » للآب لويس شيخو .

(٣) راجع جواد علي : تاريخ العرب قبل الإسلام ، ج ٦ ، ص ٢٥ - ٢٦ .

التوحيدى ، امثال : قس بن ساعدة الابددي ، وامية بن ابي الصلت : وزيد بن عمرو بن ثعلبة ، وسويد بن عامر المصطلقى ، وغيرهم . ففي احدى الفقرات الشعرية المنسوبة الى امية يقول عن الدعوة الحنيفية :

« كل دين يوم القيامة عند الله - الا دين الحنيفة - زور » (١) .

ويقول زيد بن ثعلبة ، في قصيدة منسوبة اليه :

« اربا واحدا ام الف رب / ادين اذا تقسمت الامور »

« عزلت اللات والعزى جميعا / كذلك يفعل الجلد الصبور » (٢) .

فهنا موقف تتجلى فيه فكرة التوحيد بطريقة الرضى للتعددية بمظهرها الدينى ، وهو الموقف الأكثر تحديدا لمفهوم الحنيفية ، لانه الأكثر انطباقا على الحقيقة التاريخية . تعني حقيقة كون ظاهرة الحنفاء جاءت حينذاك تعبيرا عن التطور في الواقع الاجتماعى بالاندفاع نحو علاقات جديدة ليس اساسها الانقسام القبلى ، بل التمايز الاجتماعى . ان هذا المنحى الذى كان يتخذه مسار التطور في القاعدة المادية للمجتمع الجاهلى ، كان عاملا مؤثرا في نشوء اساس لتطور الوعي الاجتماعى نحو فكرة التوحيد التي كان ظهور الاسلام ، في ما بعد ، تحقيقا لمضمونها التاريخى اجتماعيا وفكريا وايدولوجيا .

ثالثا - معالم الامثال

للامثال هنا دورها الكاشف ايضا ، من حيث كونها معلما تاريخيا من ثقافة الجاهلية العربية . فان ثقافة كهذه درجة تطورها لا تتجاوز بها مرحلة الثقافة المحكية ، اي مرحلة التعايش المباشر لحياة الناس اليومية والتعبير الشفهي غير المدون عن هذا التعايش ، هي ثقافة تجد في الامثال ابسط اشكالها وايسر ادواتها للشمولية والسيروية . فان الامثال ، في مثل هذا الشرط التاريخى ، تجمع بين ميزتين متفاعلتين : هي - من جهة اولى - تعبير مكثف عن حادثة منفردة او حالة جزئية ، وهي - من جهة ثانية - تحويل للعبارة الواقعية الى رمز ، وتحويل للحادثة والحالة من واقعها المنفرد والجزئى الى

(١) الاقاني : ج٤ ، ص ١٢٢ (طبعة دار الكتب المصرية) .

(٢) الالوسي : بلوغ العرب ، ج٢ ، ص ٢٤٩ ، والسيوطى لابن هشام : ص ١٤٥ .

دائرة العام والكلي . وعبر هاتين الميزتين تحمل الامثال علامات ودلالات تاريخية على الكثير من التفاصيل عن نوعية الحياة الاجتماعية بمختلف مظاهرها وعن نوعية الوعي الاجتماعى بمختلف اشكاله .

ان امثال الجاهلية العربية المتصلة بالاسلام ، تتضمن كل ذلك بالطبع ، فهي الى جانب كونها تعبر عن نظرة الجاهليين الى اشياء حياتهم اليومية والعادية الملموسة والى الاحداث الجارية في هذه الحياة ، تعبر كذلك عن نظرتهم الى المعاني والقضايا والمشكلات البشرية بالمستوى النسبى تاريخيا لهذه النظرة . ففي هذه الامثال نجد بالفعل حياة الجاهليين وملاحظاتهم الذهنية عن شؤون الحياة والموت والحرب والسلم ، وعن شؤون السلوك الاجتماعى وشؤون التعامل بين الناس في مختلف مجالات النشاط البشرى المتوفرة لديهم ، وعن الموازين الاخلاقية عندهم والحالات العاطفية وعلاقات التحالف والسواء والتخاصم ، وعن اشكال شتى من تجارب هؤلاء الناس مع واقع حياتهم وظروف عيشهم . لكن المحتوى الثقافى الذى يعطينا هنا بالاخص هو ما ينقل اليها نوعية المعارف عن الطبيعة والمجتمع والفكر لدى الجاهليين ، اي ما يصلح ان يجعل من هذه الامثال معلما ثقافيا بوجه ما . اننا في هذا المجال نقع من امثال الجاهلية على وقر من الدلالات المعرفية ، شرط ان نأخذ هذه الدلالات مرتبطة باطارها التاريخى ، اي ان نزن قيمتها المعرفية بميزان المستوى التطوري لمجتمع شبه الجزيرة حينذاك . فعلى هذا القياس نقرا معارفهم الكونية والاجتماعية والطبيعية حين نقرا ، مثلا ، قولهم : « ابقى من النرين » (١) ، « اياكم وخضراء الدمن » (٢) ، و « امرعت العجاء » (٣) ، و « مثل النعامة لا طير ولا جمل » (٤) و « بيتي يبخل لا انا » (٥) .

(١) يقتصدون نجمين ثابتين كانوا يسمون احدهما بالنسر الطائر والاخر بالنسر الواقع ، يتخذون من ثباتهما مثلا على البقاء والخلود . فهنا اذن شكل من المعرفة المتعلقة بالظواهر الملموسة .

(٢) خضراء الدمن : من معاني النعنة (الزيلة) وخضرة النعنة ما ثبتت فيها من التشبيب بخصوبة وبشباب . فخضراء الدمن جمال ظاهر يخفى قدارة النبت . والمثل اذن يعنى التحذير من الانخداع بالظاهر الحسن عن الباطن السيئ . فهنا معرفة نباتية ولعمري لهذه المعرفة على شكل قاعدة اجتماعية .

(٣) العجاء هنا : تلة مرتفعة من الرمل تعجز عن الانبات . والمثل يقال حين يحصل الخير من لا يتوقع منه الخير ، كما لا يتوقع الامراع (الاخصاب) من « العجاء » .

(٤) النعامة : « طائر من فصيلة النعاميات » . وهذا المثل يقال عن لا يتميز بلون او موقف او راي خاص .

(٥) هذا المثل يعنى ان البخل لا يأتي من طبيعة المرء ، بل يأتي من صيق ذات اليد . وهذه نظرة اجتماعية .

و « الخلة تدعو الى السلة » (١) « الفحل انقى للفحل » (٢) ، و « الخاذل اخو القاتل » (٣) ، و « ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء قمرة » (٤) الخ . .

وينبغي ان نضيف الى نماذج هذا الصنف من الامثال ذات الدلالات الثقافية المحدودة ، نماذج لصنف آخر يحمل دلالات ارقى من تلك في الحقل الثقافي . هو صنف الامثال المعبرة عن مدلولاتها بطريقة المجاز النفسي ، اي بنحو من التطور الجمالي ، كما في الامثال الآتية : « ركب جناحي النعام » تعبيراً عن السرعة ، و « فلان كراكب اثنين » تعبيراً عن التردد ، و « لو ذات سوار لطمني » (٥) تعبيراً عن ان الضربة او الاهانة جاءت من من هو ادنى مكانة ، و « جاء بقرني حمار » تعبيراً عن ادعاء المستحيل ، اي كذب الادعاء ، و « بطني مطري ، وسأثري ذري » تعبيراً عن حاجته الى الطعام لا الى العطر ، و « صرح المخض عن الزبد » تعبيراً عن ان التجربة ميزت الصحيح من الزائف ، اي كشفت من الحقيقة ، و « سبق سيله مطره » تعبيراً عن فعله (السيل) يسبق تهديده (المطر) ، و « اضطره السيل الى العطش » يقال لمن اصابه الضيق من السعة ، او جاءه الشر من الخير الخ . .

غير ان الاشكالية التي تثار في موضوع الشعر الجاهلي من حيث صحة نسبته الى الجاهلية ، تثار هنا كذلك من حيث كون الامثال العربية قد اختلط الجاهلي منها بالاسلامي ونسب الكثير منها الى الجاهلية في مرحلة التدوين ، اي في العهد الاسلامي . وربما كانت الدوافع التي يذكرونها كاسباب لوضع الشعر في الاسلام وحمله على الجاهلية ، هي نفسها الدوافع لوضعهم الامثال وحملها على الجاهلية . ان هذه الاشكالية واردة هنا ولا مفر منها . ولكن ، هناك امارات يمكن الاستئناس بها في ترجيح صحة نسبة بعض الامثال

- (١) الخلة : الحاجة والفقر . والسلة : السرعة الخلية . فالثلث يقول اذن ان السرعة نتائج الفقر . وهنا ايضا نظرة متقدمة في تحليل بعض المشكلات الاجتماعية .
- (٢) هذا المثل يجمع قاعدة تشريعية بشأن العقوبات هي نفسها القاعدة التي عبر عنها القرآن الكريم فيما بعد بالآية « ولكم في القصاص حياة يا اولي الابواب » . واما المثل الجاهلي فيقول ان قتل الجناة قصاصاً هو الوسيلة لاستبعاد جرائم القتل عن المجتمع .
- (٣) وهنا المثل شبيه سابقه من حيث انه اساس لقاعدة تشريعية تقول ان من يغفل انساناً يؤدي به الغفلان الى الموت هو والقاتل سواء ، اي هو شريك في القتل .
- (٤) يعبر هذا المثل عن ان التشابه بين الاشياء في بعض قواهرها لا يعني التوافق في سائر خصائصها . ان ادراك منطق هذا المثل لدو دلالة معرفية هامة .
- (٥) كتب الادب العربي تنسب هذا القول الى هاتم الطائي وانه قاله وهو اسير في بنسي عترة مكان الاسير الذي فاء بنفسه . فقد لطمته امة (عبده) ولم تكن الاماء تلبس الحلي عندهم .

الى الجاهلية ، كالامثال التي استشهدنا بها منذ قليل . بعض هذه الامارات يتصل بلفظة المثل ، وبعضها يتصل بمنحى اسلوبه التعبيري ، وبعضها يتصل بالواقعة التاريخية التي استندعت صدور المثل . ولا نرى حاجة الى المحاكمة التفصيلية لهذه المسألة هنا .

رابعاً - معلم المواسم الادبية

على انه ينبغي ان نتذكر هنا ان العرب ، في زمن الجاهلية ، لم يكونوا يعيشون في شبه الجزيرة وحدها ، فقد كانت لهم مجالات ومراكز للعيش والتعامل مع الحياة والامم الاخرى في البلدان المجاورة لشبه الجزيرة ، كبلدان ما بين النهرين وسورية وفلسطين ومصر الشرقية . لذلك اختلفت مستويات التطور الاجتماعي والاقتصادي في بلاد العرب ، فاختلفت بذلك مستويات التطور الفكري طبعاً . بل كان الاختلاف في هذه المستويات يتجلى كذلك حتى بين مراكز التجمعات البشرية الرئيسية في داخل شبه الجزيرة نفسها ، مثل مكة والمدينة (يثرب) والطائف في الشمال ، وصنعاء وسائر الحواضر اليمنية ومراكزها الخصبة في الجنوب . وربما صح القول ان التجمع المكي كان يتفرد ، في ذلك العهد ، بخصائص متميزة تحمل مظاهر للتطور الاقتصادي والاجتماعي اعلى مما عرفته سائر اراضي شبه الجزيرة . ذلك بفضل كون التجمع المكي قد استخلص لنفسه مختلف الزعامات القبلية العليا ، بحيث استطاع ان يحتكر رعاية شؤون الكعبة التي تجتمع فيها التعبيرات الدينية الوثنية متمثلة باشكال من الاصنام والاوثان البدائية تنتمي ، من حيث تعبيرها الديني ، الى مختلف القبائل الاكثر قوة والاكثر ارتباطاً بنشاط الحركة التجارية يومئذ على طريق القوافل الكبرى بين طرفي الجزيرة : الشمالي والجنوبي بالخاص . لقد كانت هذه الزعامات المكية تتخذ من رعايتها الدينية لشؤون الكعبة ولمواسم الحج في الاشهر الحرم ، وسيلة لاقامة الاسسواق التجارية في مكة ، ولاحتكارها شؤون التجارة الداخلية والخارجية ، ولمركزه ارسطقراطيتها باسم الحفاظ على الطقوس المتعلقة بمقام الكعبة واداء الخدمات المتنوعة لوفود الحجاج ، وهي خدمات تشمل حتى الادب نفسه الذي كان اعلى اشكال الوعي في الجاهلية فان مواسم الحج الدينية كانت يواقمها العملي مواسم تجارية ، وكانت في الوقت نفسه مواسم لانشاد الشعر ، ولا سيما موسم سوق عكاظ (١) حيث يقام ما يشبه المبارزة بين الشعراء

(١) مكانا مكان بين الطائف ونظرة على طريق مكة . كان عرب الجاهلية اذا اقرب موسم الحج يقصدون الى هذا المكان فيقيمون فيه السوق من اول شهر ذي القعدة حتى العشرين منه =

والخطباء، وكان الشاعر الذي تنال قصيدته الرضا والاعجاب لدى الوفود يصبح نجم الموسم، وإذا كان حامل الذكر انفتح له باب الشهرة على كل مسافة شبه الجزيرة ثم على التاريخ. هذا التقليد الأدبي كان حافزا للشعراء أن يطيلوا التأمل في أخراج قصائدهم بالمستوى الجدير بأن يكون موضع مناسلة ومفاخرة في موسم المنافسة والمفاخرة هذا. كما أن هذا التقليد كان عاملا في خلق تقاليد وقواعد للنقد الأدبي وتطويره، أي خلق شكل آخر متطور من أشكال الوعي الجمالي والفكري في المجتمع الجاهلي، لأن مناشدة الشعر كانت تقتصر بممارسات نقدية بالفعل، فقد جرى تقليدهم على أن يكون بين الوفود، وهي تصني إلى الشعراء، من يشهدون له بقدرة الحكم في قيم الفن الشعري (١)، فيسمعون إلى حكمه بعد الانشاد، ثم يكون هذا الحكم أساسا لشهرة الشاعر ولسيرورة شعره وللمناقشات النقدية - إذا صح التعبير - في كل شعر الموسم وفي نقد الحكم ذاته.

خامسا - معلم الخطابة والكهانة

والخطابة في الجاهلية، كالشعر، تمثل ظاهرة فكرية وفنية ودينية في وقت واحد، كما تحمل الدلالات التاريخية ذاتها التي يحملها شعر الجاهلية. وقد كان للخطيب الجاهلي، كما للشاعر الجاهلي، وظيفة الناطق باسم قومه (قبيلته)، أي وظيفة المقاتل أو المفاخر أو المدافع عن قيم القبيلة ومواقفها وعلاقاتها السائدة. غير أن فريقا من خطباء الجاهلية في مرحلتها الأخيرة اتخذ منحى كمنحى الكهنة في استخدام الخطابة طريقة للوعظ وإثارة التأمل في المسائل الكونية والاجتماعية والأخلاقية. لذا كان الغالب في خطبهم اعتماد العبارات القصار ذات الوقع السريع الإثارة بنبرتها البلاغية المشدودة السى نهايات مسجعة متوازنة، وبكثافتها التعبيرية المشحونة بكل ما لدى الخطيب من قدرة على أحداث الصدمة العاجلة في أجهزة السمع والذهن معا. ولعل أظهر التماذج لهذا النوع من خطب الجاهلية ما ينسبونه إلى قسرين ساعدة الإيادي من مثل خطبته الشهيرة التي نقل عن النبي أنه سمعها،

«ثم ينتقلون إلى ذي الجنة حيث تقام سوق أخرى، ومنها إلى ذي الجواز حيث السوق الثالثة. وفي الثامن من شهر ذي الحجة يبدأ زحف الحجيج إلى مكة. تتميز سوق عكاظ بأن قاصديها يأتون من كل أنحاء شبه الجزيرة وأطرافها لتعاطي التجارة وتبادل الأسرى أو فداء الأسرى ولعقد مجالس التفاخر القبلي. ويأتي انشاد الشعر في سياق هذا التفاخر غالبا (راجع الأفاقي، الجزء الثاني - ومعجم البلدان لياقوت الحموي، مادة عكاظ، وغيرها من المصادر والمراجع).

(١) الجاحظ: البيان والتبيين، القاهرة ١٣٢٢ هـ، ج ١، ص ١٦٨.

قبل ظهور الدعوة الإسلامية، من قس وهو يقولها في سوق عكاظ من على ظهر «جمل أحمر»، مبتدئا هكذا: «أيها الناس اجتمعوا» فاسمعوا وعوا. من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت». ثم قائلا: «آيات محكمات: مطر ونبات، وآباء وأمهات، وذاهب وآت، ونجوم تمور، وبحور لا تمور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع. وليل داج، وسماء ذات أبراج. مالي أرى الناس يموتون ولا يرجعون: أرضوا فافاموا، أم حبسوا فناموا؟».

«قال عمرو بن العلاء: كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب بفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم ويهول على عدوهم ومن غزوهم، ويهيب من فرسانهم، ويخوف من كثرة عدوهم ويهاجم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم. فلما كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا إلى السوق وتسرعوا إلى اعراض الناس، صار الخطيب عندهم فوق الشاعر...» (١).

هذا القول لعمرو بن العلاء لا يصف الحقيقة التاريخية إذ يصف التراتب الزمني بين الشعر والخطابة على النحو الذي تصوره. فانه ليس صحيحا أن حاجة الجاهليين إلى الشعر في زمن تختلف عن حاجتهم إلى الخطابة في الزمن نفسه، لأن كلا من الشعر والخطابة كان يؤدي الوظيفة الاجتماعية نفسها في الزمن السابق الذي يتحدث عنه، أي حتى ذلك الزمن الذي كان الشعر فيه «يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم... الخ» كان هو نفسه ذلك الزمن الذي تفعل فيه الخطابة الفعل ذاته. أن الحدود الفنية الفاصلة بين الشعر والخطابة لم تكن قائمة في فترة الجاهلية البعيدة عن فترة ظهور الإسلام، فالحدود اذن بينهما من حيث الوظيفة الاجتماعية لم تكن قائمة كذلك بالطبع. هناك فرق وظيفي بين الشعر والخطابة دون شك. لكن، متى يكون هذا الفرق؟. انما يكون في مرحلة يصبح فيها القول الشعري فنا يختلف عن فن القول الخطابي لا بالتشكيل البياني بذاته، بل بالقوانين الداخلية التي تحكم كلا من التشكيل الشعري والتشكيل الخطابي. وهذه المرحلة متقدمة بالنسبة لمرحلة الجاهلية العربية في الفترة البعيدة عن فترة ظهور الإسلام. أي أن هذا الفارق بين قوانين العملية الشعرية وقوانين القول الخطابي لا يكون إلا نتيجة مرحلة من التطور الاجتماعي والتطور المعرفي تتحدد فيها الفواصل بين فن - كالشعر - يعتمد البواعث الذاتية والتحسس الجمالي والأشكال الإيحائية للتعبير، وبين فن آخر - كالخطابة - يعتمد البواعث الفكرية الموضوعية والاتساق المنطقي والأشكال التعبيرية ذات الدلالات الصريحة نسبيا.

(١) المصدر السابق: ص ١٢٦.

لكن هذا كله لا يعني ، في منظورنا ، ان قول عمرو بن العلاء يخلو كليا من الحقيقة التاريخية . فاذا نحن اخذنا من هذا القول بدلالته غير النصية المباشرة ، وجدنا في هذه الدلالة تعبيرا ضمنيا عن اتجاه التطور الذي بدأت تبرز مظاهره واثاره في المعالم الثقافية للفترة المقاربة لظهور الاسلام . اعني اتجاه تطور البنى الاقتصادية - الاجتماعية لمجتمع شبه الجزيرة ، اي الاتجاه نحو قيام علاقات اجتماعية تنفي الاساس القبلي صرف لتناقضات المجتمع وصراعاته ومؤسسته .

ففي مجرى حركة هذا الاتجاه كان يحدث التخلخل حتى في العلاقة بين الشعر والخطابة . ان ظاهرة التخلخل في هذه العلاقة هي التي تراءت لعمرو بن العلاء بصورة انه قد « كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكبة ورحلوا الى السوق وتسرعوا الى اعراض الناس » . لكن هذه الصورة ليست هي التي تحدد الظاهرة ، وانما هي الشكل الوهمي لها في وعي القدماء . ان حقيقة الظاهرة تكمن في ان الشعر الجاهلي اخذ ، في فترة التخلخل العام لمجمل العلاقات القبلية السائدة ، يتجه نحو الوجود « الشخصي » للشاعر ، او نحو التناقض بين « شخصية » الشاعر وسيطرة العلاقات القبلية على هذه الشخصية . ولم يكن شعر صمالك الجاهلية سوى شكل من التعبير عن بداية لفعل هذا التناقض . وفي الوقت نفسه كانت ظاهرة التخلخل تجدد في الخطابة ايضا مجالا من مجالات سيورتها في مجتمع الجاهلية . فقد راينا في مثل خطب قس بن ساعدة نهجا يفارق نهج الخطابة الجاهلية التقليدي ، اي توظيفها لخدمة علاقات القبيلة الواحدة المغلقة ، اذ برزت في تلك الخطب الجديدة نزعة التعامل مع المسائل الاوسع والاشمل من هذه العلاقات التي بدأت تفقد مبررات سيطرتها على المجتمع الجاهلي . فالاستنتاج التاريخي اذن مما اشار اليه عمرو بن العلاء هو ان التغير الذي لحظه في الشعر يشمل الخطابة كما يشمل الشعر ، هذا اولا . وهو ثانيا : تفسير في الاسس الاجتماعية التي تحكم العلاقة بين وجهة الشعر والخطابة كليهما ، وبين وجهة حركة التطور الاجتماعي والعرفي .

سادسا - المعلم الميثولوجي

هذا معلم ثقافي ايضا لا يصح استبعاده عن ساحة البحث في ثقافات الشعوب ، وهو متصل ومتداخل ومتفاعل مع سائر المعالم الثقافية للمجتمعات القديمة . فان الميثولوجيا ، بكل ما تعنيه من صور وحكايات وملاحم وشخصيات ورموز اسطورية او خرافية : بسيطة او مركبة ، انما هي تمثل شكلا

تاريخيا للوعي في مرحلة اولية من مراحل تطوره ضمن السياق العام للتطور الاجتماعي . انها - اي الميثولوجيا - تعبير عن المستوى « الحدسي » المحض للوعي البشري في محاولاته الاولى تفسير الظواهر الكونية ، الطبيعية والاجتماعية . غير ان الطبيعة « الحدسية » للوعي في تلك المرحلة تختلف جدا عن طبيعته « الحدسية » في سياق المراحل المتقدمة لتطور المجتمعات البشرية . ان « الحدس » حالة طبيعية من حالات الوعي ، وطاقة من طاقاته ، لا ينفك يستعين بها في ممارساته الابداعية ، اي في انتاج الادب والفن ، بل في انتاج الاشكال الاخرى من المعرفة كذلك ، مهما بلغ الوعي من مستويات التطور العالية في مختلف العصور ومختلف المجتمعات . لكن هذه الطاقة الابداعية خاضعة للتطور باطراد تبعا لاطراد حركة التطور البشري التاريخية . بمعنى ان « الحدس » نوع من الاستكشاف والرؤية ، رغم كونه يتخذ شكل « الرؤيا » اللاواعية . فهو يتطور استكشافا ورؤية بقدر ما يتطور الوعي معرفة وتجربة ، اي بقدر ما يكتسب العقل الواعي من معارف وتجارب في سياق التطور المادي والروحي للمجتمع . لذا كان « حدس » الشاعر ، مثلاً ، في عصرنا الحاضر مختلفا اختلافا نوعيا ، وجليا ، عن « حدس » الشاعر في العصور الوسطى ، وهذا يختلف كذلك عن « حدس » الشاعر في العصور القديمة ، او العصر الجاهلي العربي مثلاً . ان شاعرنا المعاصر يصدر « بحدسه » عن اكداس من معارف العصور المتعاقبة وعن نظام متكامل من منجزات التقدم المعاصر ، فهو اذن اقدر بما لا يقاس على الاستكشاف والرؤية من امثاله في العصور التاريخية القديمة .

نقول هذا كله بقصد ان نضع في حسابنا ، ونحن نتحدث عن الميثولوجيا كمعلم من معالم الثقافة العربية في الجاهلية ، انه من الطبيعي ان يكون لعرب الجاهلية هذا الشكل التاريخي من اشكال الوعي تعبيرا عن المستوى « الحدسي » المحض لهذا الوعي في مرحلتهم تلك . بمعنى ان العرب ليسوا استثناء في الشعوب ، فان لهم ميثولوجيا كما لغيرهم من شعوب الارض في تاريخهم القديم ، وان كانت ميثولوجيا الجاهلية العربية ذات سمات متميزة تستمد من الخصائص التاريخية لمجتمع الجاهلية العربية نفسه . حتى ما اخذه عرب الجاهلية من ميثولوجيات الشعوب التي اتصلوا بها كان يكتسب السمات نفسها لميثولوجيا شبه الجزيرة العربية في جاهليتها .

ان ميثولوجيا الجاهلية العربية هذه كانت التعبير التاريخي عن تطلعات هذا النموذج المعين من المجتمع القبلي الى ما وراء المحسوس تفسيريا لبعض الظواهر الكونية التي كان يتعذر عليهم تفسيرها بشكل اخر عقلائي في تلك المرحلة من تاريخهم . لقد نظروا ، مثلاً ، الى الظواهر الطبيعية ذات

التأثير الكبير والمباشر في حياتهم ، كبديل الفصول الأربعة وتداول الخصب والجفاف عليهم ، وتعاقب الشمس والقمر بين نهار وليل ، وتغير مواقع النجوم وثبات بعضها في مواقعه . . كما نظروا الى بعض الأمور والحالات التي لا تدخل في نطاق المحسوسات المادية ، كمسألة « الإلهام » الشعري ، ومسألة الموت والفناء ومصير حياة . . وكذلك استوقفتهم حالات تتصل بأحداث الحروب القبلية كالانتصارات أو الهزائم في مفاجآت لا تكون في مناسبات توقعاتهم العادية . . فكان الموقف « الحدسي » المحض البدائي غير المستند الى وعي معرفي عقلاني ، هو الموقف المقرر لكل تلك الظواهر والحالات والاحداث ، وكانت الصور الميثولوجية من الأساطير والخرافات هي التعبير عن ذلك الموقف . . وقد تمثل هذا التعبير بأنواع من « الكائنات » غير المنظورة ، كالجن والشياطين فقالوا - مثلاً - بأن لكل شاعر شيطاناً يلهمه الشعر ، حتى أنهم عينوا لكل شاعر من شعرائهم شيطانه وعينوا لكل شيطان اسمه وصفاته (١) . كما كانوا يضعون الحكايات تحدث عن خوارق أفعال المحاربين من مشاهير شجعانهم ، ويتصورون فعل الظواهر الطبيعية الكبرى منسوباً الى بعض الحيوانات الضعيفة تأتي الأفعال الخارقة ، كتصورهم انهيار سد مأرب بفعل « جرذان حمر تحفر السد وتبحث برجليها ، فتقلع الصخرة التي لا يستقلها مائة رجل . . ثم تدفعها بمخالب رجلها . . » (٢) .

لنحفظ في ميثولوجيا الجاهلية العربية سمة بارزة ، هي الطبيعة الحسية التي يخلعونها على المعاني ، أي على غير الحسية . فهم لكي يعبروا - مثلاً - عن « معنى » الإلهام الشعري يصورونه بصورة « كائن » حسي مشخص ويسمونه « شيطاناً » ويضعون على هذا « الشيطان » خصائص البشر الحسية : المرئية والملموسة والمسوعة . . ولكي يعبروا - مثلاً كذلك - عن « معنى » البطولة أو الرهبة أو الجمال أو القبح أو القسوة الخ . . يصورونه بصورة « شخص » جنى أو جنية أو غول أو سحابة أو ما يشبه ذلك . صحيح أن هذه « الأشخاص » ذاتها ليست موجودات ظاهرة ، لكنها تتمتع في تصوراتهم الميثولوجية بخصائص بشرية أيضاً . . هكذا شأنهم في ما يتصورونه من « قوى » خارقة تكمن وراء فعل الظواهر الطبيعية . فهم يمثلون هذه القوى « أشخاصاً » حية لها ما للبشر من أجساد ومن مشاعر

- (١) من أمثال ذلك : شيطان أمري والنيس ، واسمه لافك . وشيطان عبيد بن الأبرص ، واسمه هبيد . وشيطان النابغة الذبياني ، واسمه هاذر . وشيطان الأعشى ، واسمه مسحل (راجع القرشي) أبو الخطاب (- ١٧٠ هـ) : « جمهرة أشعار العرب » ، مصر ١٩٢٦ ، ص ٢٢-٢٣ .
- (٢) قصة سد مأرب هذه مفصلة في معظم المصادر العربية ، خصوصاً : مروج الذهب للمسعودي ، ج ٢ ص ٢٧٨ - ٢٩٤ ، ومعجم البلدان لياقوت ، ج ١ ص ٢٨٤ - ٢٨٨ .

ورغبات ومواقف وأفعال ، كما يتبين هذا من فهمهم علاقات الكواكب بعضها مع بعض ، وعلاقاتها بحياة الناس على الأرض ، وفي عبادتهم الظواهر الطبيعية نفسها (١) ، وفي صيغ التعامل بينهم وبين الأوثان والأصنام - الآلهة المصنوعة بأيديهم (٢) .

إن هذه السمة الملحوظة في ميثولوجيا الجاهلية العربية ، لها أساسها الواقعي المرتبط بالمستوى التاريخي لتطور الوعي . فإن وعي الجماعة القبلية الوثنية لم يكن في مستوى من التطور يرتفع به الى درجة الاستيعاب التجريدي للمسائل الكونية ، أي لتصور المعاني والأفكار تصوراً مجرداً من علاقاتها المادية بالواقع المحسوس . ولكن هذه السمة ذات تاريخ يرتبط بتاريخ الوثنية في شبه جزيرة العرب ، أي أن ما نلاحظه في فترة الجاهلية الأخيرة من مظاهر هذه السمة الحسية في أشكال الميثولوجيا العربية ، إنما يمثل استمراراً تاريخياً لظاهرة قديمة . أما الظاهرة التي بدأت تبرز خلال الفترة المقابلة لظهور الإسلام ، وإعادة بانها ستتخطى تلك الظاهرة الوثنية المتجذرة ، فهي ما كان يتمثل حينذاك في ملامح جديدة للوعي العربي الجاهلي كانت تنمو بوتيرة تشير انتباهنا الآن الى درجة الاندماش : ملامح تطور يتمثل في داخل البنية السائدة لهذا الوعي . كان الملح البارز بين تلك الملامح الجديدة هو التطلع الى رؤية للعالم تنطلق من الحسية الى أفق محدود من التجريدية ، وإن جاء هذا التطلع بأشكال ميثولوجية متداخلة - بالطبع - مع الأشكال الميثولوجية المتجذرة . لقد ظهر هذا الملح - بتحديد - في تصور فريق من أهل الجاهلية معني « (الله) » تصوراً يتخطى تجسيداته الحسية الوثنية الى مناخ تجريدي يتمثل فيه معنى « الآلوهة » كفكرة توحيدية قائمة وراء المحسوس تضع الأصنام والأوثان في موقع جديد من وعي الجاهليين ،

- (١) مثال ذلك ما ذكره الطبري في تفسيره (ج ١ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٦) عن كوكب الزهرة ، في معرض تفسير الآية : « وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا » ، يطمعون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت » (سورة البقرة - الآية ٩٦) . فهنا حكاية عن ملكين هبطا الى الأرض فافتتنا بجمال امرأة تدعى الزهرة ، فيلمانها الكلام الذي يصعدان به الى السماء ، فلما صعدت هي الى السماء نسيت الكلام الذي تنزل به الى الأرض ، فبقيت مكانها وأصبحت ذلك الكوكب الجميل الذي نسب اليه عرب الجاهلية ، الطرب والسرور واللهو (راجع القرظي : عجائب المخلوقات ، غوثكن ١٨٤٩ ، ص ٢٢) .

- (٢) كما ذكرت المصادر عن الصنم المسمى بـ « ذي الكفين » ، وهو « صنم كان لدوس لم لبني منهب بن دوس » . تقول هذه المصادر أن الطفيل بن عمرو الدوسي حرك « ذا الكفين » وقال شعراً : « يا ذا الكفين لست من عبادك / ميلادنا أكبر من ميلادك / أتى حشوت النار في فؤادك » (هشام الكلبي : كتاب الأصنام ، دار الكتب مصر ١٩٢٤ ، ص ٣٦) .

وهو الموقع الذي عبرت عنه ، في تلك الفترة الاخيرة من الجاهلية ، قصص ذات ملمح ميثولوجي ظهرت حينذاك عن ابراهيم ودينه **الحنيفي التوحيدي** المتعارض - اساسا - مع الوثنية المتعددة الالهة (الاصنام والاوثان) بقدر تعدد الوحدات القبلية التي كانت تشكل « مجتمع » الجاهلية . ومن الواضح ، لدى البحث التاريخي ، ان هذه القصص اخذت طريقها الى السيرورة بين عرب الجاهلية حين كانت تبرز فيهم جماعة « **الحنفاء** » كصوت جديد يعارض الوجه الديني للوثنية الجاهلية في طقوسها وعبادتها ، ويدعو الى دين ابراهيم ، دين **الاله الواحد الاحد** .

يرجع هذا الشكل الخاص لتطور الوعي الجاهلي - وان كان جزئيا ونسبيا - الى عوامل عدة ، ولا بد ان نرى بين اهم هذه العوامل انتشار مبادئ العقيدة اليهودية والمسيحية في مراكز التجمعات السكانية - الاقتصادية من شمال غربي الجزيرة خلال القرن السادس الميلادي ، فضلا عن انتشارها - من بعد - في مراكز الجنوب . لكن ، لا بد ان نرى ايضا ان العامل الحاسم ، في الواقع ، هو ذلك الاتجاه الذي تؤكد الكلام عليه من جديد . نغني اتجاه المجتمع الجاهلي ، في تلك الفترة ، نحو التغير التاريخي في اسس علاقاته الاقتصادية - الاجتماعية بالذات . انه التغير الذي كانت العوامل الداخلية والخارجية معا تهيم بمقدماته المادية والروحية ليصبح هو النتيجة المنطقية لتلك المقدمات . اي ليصبح التغير انفجارا للاطر القبلية المنفردة احادا متناثرة ، مغلقة على نفسها ، متقاتلة تقاليل اباداة في سبيل الحد الأدنى للبقاء الذي يشبه اللابقاء . كان الاتجاه نحو انفجار هذه الاطر المتعددة ، يعني من حيث دلالاته الواقعية - التاريخية ، حركة دياليكتيكية تتضمن الهدم والبناء في عملية واحدة . بمعنى ان يتحول التعدد الى **التوحد** ، اي ان سيولد مجتمع يحتويه اطاره **التوحيدي** الذي ستتقاطع ، في مسافته الشاسعة ، وتتفاعل شعوب وثقافات وخبرات وطاقات وخصائص تاريخية متمايزة ، فيصبح المجتمع الذي كان يشير اليه اتجاه حركة التغير في الجاهلية الاخيرة مجتمعا يتميز بطابع التنوع دون التعدد .

• - ملامح النظر العقلي عند الجاهليين

١ - طبيعة التفكير العربي !

ما كنا لنضع هذه المسألة موضع البحث ، بالرغم من أن التفكير العلمي يأبى وضعها هكذا بنحو من الإطلاق ؛ لولا أن فريقا من الباحثين الإسلاميين والأوروبيين ، قدماء ومحدثين ، قد نظروا في الخصائص المميزة للتفكير العربي في مرحلة معينة من تاريخهم فجعلوا من هذه الخصائص طبيعة عرقية ثابتة لا تتغير ولا تتطور ، وعمموها على التفكير العربي في مختلف مراحل التاريخ؛ في حين أن خصائص التفكير لكل شعب أو لكل أمة إنما هي انعكاس للخصائص التي تخلقها ظروف الواقع الموضوعي لحياة هذا الشعب وذلك وحياة هذه الأمة وتلك . وما دامت حياة الشعوب والأمم متحركة متغيرة متطورة فإن خصائص التفكير المنعكسة عنها لا بد أن تكون كذلك ، أي متحركة متغيرة متطورة ، وليست ثابتة جامدة بحيث تبقى كما هي في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي .

ولتحديد هذا الكلام نقول أن أولئك الباحثين حين نظروا في خصائص التفكير العربي في المرحلة الجاهلية ، ووجدوها ذات طابع معين يتناسب مع طابع الظروف التاريخية لتلك المرحلة ، استخلصوا من ذلك أن هذه الخصائص تحدد « طبيعة التفكير العربي » في تاريخه كله ، واطلقوا هنا الأحكام إطلاقا ، ووضعوا هذه الأحكام في موضع الحقائق النهائية . ونحن إذ نعترض على هذا الموقف في هذا المجال ، لا نقصد إلى الدفاع عن « طبيعة التفكير العربي » بقدر ما نقصد إلى الاعتراض على أسلوب البحث نفسه . فهي عندنا هنا مسألة منهجية قبل أن تكون مسألة الفكر العربي بالذات :

□ القاضي صاعد الاندلسي (١) في « طبقات الأمم » يقول بعد ذكره

(١) (١ - ٢٦٢ هـ - ١٠٧٠ م) .

« علم » العرب في جاهليتهم : « .. واما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ، ولا هيا في طباعهم للعناية به ، ولا اعلم احدا من صميم العرب شهر به الا ابا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (١) و ابا محمد الحسن الهمداني (٢) .

هذا الكلام للقاضي صاعد ، فضلا عن كونه يضع المصدر الالهي للمعرفة كمصدر وحيد ، يقدم لنا طريقته في اسلوب البحث . فهو يجعل حكمه على عرب الجاهلية بعدم معرفتهم الفلسفة وعدم قدرتهم على هذه المعرفة ، حكما عاما يشمل « الجنس » العربي كله في كل عصوره . بدليل انه وصل بالحكم الى القرن التاسع (الكندي) ثم القرن العاشر (الهمداني) .

□ ويقول الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » (ص ٤٥ طبعة بيروت) عند كلامه على الفلاسفة في الامم المختلفة : « .. ومنهم حكماء العرب ، وهم شرذمة قليلة ، لان اكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ، وربما قالوا بالنبوات » . ولا نوافق هنا ما ذهب اليه مصطفى عبد الرازق من ان الشهرستاني يتكلم في هذا المجال على العرب قبل الاسلام (٣) . بل واضح من سياق الموضوع ان الشهرستاني يتحدث عن مكانة الفلسفة (الحكمة) عند العرب بوجه عام ، بوصفهم امة من « الامم المختلفة » التي جاءت في حديثه خلال الموضوع ، بدليل ان عبد الرازق نفسه فسر في مكان اخر كلام الشهرستاني بما فهمناه من تعميم الحكم على العرب كافة ، حين قال - اي عبد الرازق - : « .. قد ميز (يقصد الشهرستاني) الطبيعة العربية تميزا يجعلها قريبة من النظر المجرد والمباحث الكلية التي هي بالفلسفة اشبه ، ثم ذكر ان حكماء العرب قليلون واكثر حكمهم بديهة وارتجال ، ولم يبين وجها لقلّة حكمائهم مع توفر استعدادهم الطبيعي » (٤) . وقد فهم احمد امين كلام الشهرستاني ذاك كما فهمناه اذ قال تعليقا على العبارة المتقدمة من كلام الشهرستاني : « لاحظ بعض المستشرقين ان طبيعة العقل العربي لا تنظر الى الاشياء نظرة عامة شاملة ، وليس في استطاعتها ذلك . وقبله لاحظ هذا المعنى بعض المؤلفين الاقدمين من المسلمين . فقد جاء في « الملل والنحل »

- (١) - (٢٦٠ هـ - ٨٧٢ م) . هكذا يرجع نيلينو في محاضراته عن تاريخ الفلك عند العرب .
(٢) - (٢٢٤ هـ - ٨٣٦ م) . الهمداني ، ابو محمد الحسن هو صاحب كتاب «سائر الحكماء» وهو « محيط بمباحث الفلسفة عن اصل العالم وقواعد المنطق والكلام » (المقاد : « السر المرب في الحضارة الاوروبية » - ص ٢٧) .
(٣) مصطفى عبد الرازق : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » - ص ٢٤ .
(٤) عبد الرازق : المصدر السابق - ص ٢٥ .

الشهرستاني عند الكلام على الحكماء ... » ثم اورد احمد امين نص عبارة الشهرستاني الذي ذكرناها سابقا وعبارة ثانية له بهذا المعنى (١) .

هكذا نرى الشهرستاني - رغم منزلته الكبيرة بين كبار مؤرخي الفلسفة - قد جرى مجرى اولئك الباحثين الذين وضعوا مسألة الطبيعة العقلية عند العرب بصورتها المطلقة وبوضعها غير المنهجي .

□ وقبل صاعد والشهرستاني كان مثل هذا الحكم عند امثال ابي عثمان ابن بحر الجاحظ من مؤلفي العرب القدامى . يقول الجاحظ : « ... الا ان كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فانما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة ، وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكير ودراسة الكتب وحكاية الثاني علمم الاول وزيادة الثالث في علم الثاني ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند اخرهم . وكل شيء للعرب فانما هو بديهية وارتجال و كانه الالهام وليست هناك معاونة ولا مكابرة ولا اجالة فكرة ولا استعانة ... » (٢) .

صحيح ان الجاحظ هنا يريد امتداح العرب لا ذمهم حسب نظريته ، لانه يريد ان العرب اذكي من الفرس والعجم بحيث ان ما يدركه غيرهم بعد طول روية وتفكير ، يدركونه هم - اي العرب - بسرعة بديهية لحدة ذكائهم ، ولكن المسألة عندنا هنا هي - كما قلنا - مسألة منهجية تتعلق بأسلوب البحث . والجاحظ هنا وضع الحدود النهائية القاطعة بين الفكر العربي والفكر الفارسي بوجه مطلق انطلاقا من طريقة ميتافيزيقية في التفكير .

□ ومن امثلة هذه الاحكام غير المنهجية عند المؤلفين الغربيين ما قاله الفيلسوف الفرنسي الشهير رينان (١٨٩٢) : « من الخطا وسوء الدلالة بالالفاظ على المماني ان نطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية « فلسفة عربية » مع انه يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات ... الخ (٣) » . ان رينان ينطلق في حكمه على الفلسفة العربية هنا مقدمة خاطئة بالاساس ، وهي عدم ظهور مبادئ ولا مقدمات لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب لتاريخها الماضي . وهنا يشمل كلام رينان عصر الجاهلية الذي نحن بصدد البحث فيه . وهذا المنطلق - كما نرى - لا

- (١) احمد امين : « فجر الاسلام » ج ١ - ص ٢٩ - الطبعة الاولى .
(٢) الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ج ٢ ، ص ١٢ .
(٣) Ernst Renan : Histoire general et Systeme comparé des Langues Semitiques , Paris , V1 éd . T.I.P. 10 .

يصلح للحكم على « طبيعة » التفكير العربي بشكل مطلق في مختلف المراحل والعصور ، لأن ذلك يعارض أسلوب البحث العلمي الصحيح . ومعلوم أن رينان كان ينطلق أيضا في جملة أحكامه عن تاريخ الفلسفة بعامة والفلسفة العربية بخاصة من نظريته المعروفة التي أبطلها العلم ، والعلم الماركسي بالخاص ، وهي نظرية تميز الفكر السامي من الفكر الآري ، أي نظرية الاجناس .

□ ومن مثل هذا المنطلق الأخير كان باحثون غربيون آخرون ينطلقون في أحكامهم على الفلسفة العربية ، أمثال : دي بور De Boer بكتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، وغوتيه L. Gauthier ، والبارون كارا دي فو Carra de Vaux وغيرهم . فقد رأى هؤلاء أن ما تسمى بالفلسفة العربية ليست عربية بحجة أن جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل سامي ! (١)

٢ - هو سياق التجارب اليومية

أشرنا ، أثناء الكلام على أمثال الجاهلية ، إلى أن هذه الأمثال تنقل إلينا نوعية معارف العرب حينذاك عن الطبيعة والمجتمع والتفكير . والواقع أنهم كانوا يختزنون هذه المعارف من تجاربهم الحية . لكنها معارف متناثرة غير منظمة بالطبع ، لأنها نتاج التجربة اليومية المباشرة غير المقصودة لذاتها كتجربة في طريق المعرفة ، وإنما هي استجابة لحاجات حيوية آنية متكررة تلقائيا في مجرى حياتهم اليومية العادية . وإذا كانت هذه المعارف قد اتخذت في أذهانهم بعد حصولها ، شكل المنطلقات القياسية ، أي اعتبروها كمقاييس أشبه بالقواعد العامة ، فإن ذلك لم يبلغ مستوى المعرفة التي تطلق عليها اليوم بوصف المعرفة العلمية ، لا فتقار تلك المعارف الجاهلية إلى الاستقرار النهجي واستخلاص النتائج وربط بعضها ببعض في نسق من النظام العلمي . لكن هذا النقص - وهو نقص طبيعي من حيث الواقع التاريخي - لا يعني فقدان المقومات لنشوء ثقافة جاهلية متميزة بخصائص معينة . ولذا نرى أن مصطفى عبد الرازق كان على حق بقوله : « .. ومهما يكن من أمر العرب عند ظهور الدين المحمدي ، فإنهم لم يكونوا في سذاجة الجماعات الانسانية الاولى من الناحية الفكرية التي تهمننا (يقصد ناحية بداية التفكير الفلسفي) . يدل على ذلك ما عرف من أديانهم

(١) هناك آراء وتفاصيل أخرى في هذا الموضوع لباحثين شرقيين وغربيين في مكانها من المصطلح التالية ، وورد بعضها في المقدمة .

وما روي من آثارهم الأدبية » (١) ، ويقول « أن ما يروي عن عرب الجاهلية من أخبار الحكماء والحكام ، سواء كان صحيحا كله أم خياليا أم مبالغا فيه ، هو - على كل حال - يحمل دلالة على وجهه التفكير الذي كان يسمى حكمة عند العرب ويسمى أهله حكماء وحكاما ، وهو تفكير عملي متصل بالفصل في ما يقع بينهم من نزاع ، والفتوى في ما يحدث لهم من قضية ، والطب لما يعرض لهم من مرض .. » (٢) . نعم ، كانت توجد في العرب طائفة ممتازة في ثقافتها بعض الشيء ، وهي طائفة الحكماء الذين حفظوا بجانب التجربة كثيرا من الأمثال الصحيحة والحكم البليغة مما كان متداولاً بين أرباب الديانات المختلفة التي كانت تتصل بنسب الجزيرة في أكثر من مكان واحد » (٣) . وقد تحدث المؤرخون العرب القدماء عن معارف أهل الجاهلية على نحو ما تحدث به أحد مؤرخي القرن الحادي عشر ، القاضي صاعد ، في قوله عن عرب الجاهلية بأنهم كانوا ذوي علم « باوقات مطالع النجوم ومغايها وعلم بانواء الكواكب وأمطارها على ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك فسي أسباب المعيشة ، لا على طريق تعلم الحقائق ، ولا على سبيل التدرب فسي العلوم » (٤) . وهذه الإشارة الأخيرة في كلام القاضي صاعد تحمل نظرة صحيحة في أسلوب البحث ، إذ هو يعلل المعرفة عند الجاهليين بالتجربة العفوية النابعة من حاجات المعيشة لا من القصد الواعي إلى طلب المعرفة لذاتها . وذلك ينطبق على ما أشرنا إليه سابقا .

ولابن خلدون تعليل من هذا النوع ، فهو يرى أن العرب في أول أمرهم ، أي عند ظهور الاسلام ، لم تكن لهم معرفة في العلوم التي ازدهرت في اليهودية الاسلامية ، وأن ذلك « لمقتضى أحوال السذاجة والبداءة » ولأن « القوم يومئذ لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين » (٥) . وظاهر من هذا التعليل لابن خلدون أنه لا يرجع مسألة فقدان المعرفة العلمية المنظمة عند العرب القدماء إلى طبيعة العرب ، من حيث هم جنس من الاجناس ، بل يرجعها إلى ظروف حياتهم فسي تلك المرحلة من التاريخ . وبذلك يتكلم ابن خلدون بأسلوب البحث العلمي .

٣ - النظر العقلي :

أما من حيث طريقة النظر في مسائل المعرفة عند الجاهليين ، فإننا نحاول

(١) (٢) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق - ص ١٠١ ، ١١٢ .

(٣) حمودة قرابة : « ابن سينا بين الدين والفلسفة » - ص ١٨ .

(٤) طبقات الامم ، ج ٢ ، ص ١٢ - ١٣ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٢ هـ .

(٥) ابن خلدون : « المقدمة » ، ص ٥٤٠ - ٥٤٢ ، طبعة بولاق ١٣٢٠ هـ .

هنا ان نرى هل كان في طريقتهم شيء من النظر العقلي ، ام كانت تقتصر طريقتهم على تكديس المعلومات المستفادة من التجربة العفوية تلبية لحاجات حياتهم اليومية ؟ .

اول ما يلفت النظر في الموضوع اننا نجد كلمة « حكمة » وكلمة « حكماء » شائعتين في الجاهلية . وقد كانت صفة « الحكمة » تطلق على نوع من الكلام ، يجري على السنة بعض الشعراء كزهير بن ابي سلمى في معلقته الميمية المشهورة ، او على السنة بعض الخطباء مثل قس بن ساعدة الايادي والكهان ، كما كانت تطلق هذه الصفة على تصرف اولئك الناس الذين سموهم يومئذ بـ « الحكماء » ، ونذكر منهم : الحارث بن كلدة الثقفي ، وابنه النضر بن الحارث . وهم الذين كانوا يرجعون اليهم في حل المشكلات الانية التي تحدث في حياة القوم ، فكانوا بمنزلة القضاة لحل المنازعات بينهم ، او لتطبيق الشرائع المنجمة من التقاليد القومية على الحوادث اليومية ، او لتوجيه الافراد وارشادهم الى ما يروونه من حسن السلوك الاجتماعي . - ويرى احمد امين ان « حكماء » العرب يمثلون ارقى فئاتهم عقلا . (١) .

واذا نظرنا الى ما تطورت اليه صفتا « الحكمة » و « الحكماء » بعد الاسلام ، ثم بعد نشوء الفلسفة ، حين صارت « الحكمة » تعني الفلسفة ذاتها ، وصارت صفة « الحكيم » تعني الفيلسوف ، (٢) استطعنا ان نجد مجالا لاستنتاج ان هاتين الصفتين كانتا تعنيان في مفهومهما الجاهلي نوعا اوليا من النظر العقلي الذي يحاول محاولة عفوية وبسيطة استخلاص احكام عامة تصلح للانطباق على حالات لاحقة قياسا على حالات سابقة . وهذا النوع من النظر يستخدم العقل في استخلاص العام من الخاص على نحو من عمل التجريد العقلي ، ثم تطويع العام للامسة الخاص من جديد في عملية التطبيق التي هي ايضا شكل من اشكال النظر العقلي . ولكن الفكر الجاهلي لم يكن يستخدم هذا النوع من النظر بصورة واعية لعناصره التركيبية .

ان الرجوع هنا الى العلاقة الديالكتيكية بين اللغة والحياة البشرية تسمح لنا بالاستنتاج مرة اخرى ان كلمتي « حكمة » و « حكماء » بمفهومهما المتقدم ما كانتا لتوجد في لغة عرب الجاهلية ، ولا ان تستخدمما ذلك الاستخدام ، لولا انه كان عند القوم ، في الواقع ، شيء من هذا النظر الذي

سميناه النظر العقلي . وبالطبع لا نقصد بذلك ان طريقة النظر العقلي هذه كانت عندهم في المستوى الذي يتجاوز حدود الخصائص الموضوعية لجملة ظروفهم التاريخية . ثم اننا لا نقصد - بالطبع - ان هذا النظر العقلي قد بلغ في الجاهلية حدود النظر الفلسفي .

ولعل من الامثلة التي يصلح الاستشهاد بها على وجود نوع اولي من النظر العقلي في الجاهلية ما قيل من « ان اشتغال العرب الطويل في رعي الماشية قد باعد بينهم وبين طب الكهانة والخرافة » وقارب بينهم وبين طب التجارب العملية ، لانهم راقبوا الحمل والولادة والنمو وما يتصل به من الاطوار الحيوية ، وشرحوا الاجسام فعرفوا مواقع الاعضاء منها ، وعرفوا عمل هذه الاعضاء في بنية الحيوان نحو من المعرفة ، فاقتربوا من الاصابة في تعليل المرض « والشفاء » (١) . ونحن نقصد من الاستشهاد بهذا الكلام ما جاء فيه اخيرا من « تعليل المرض والشفاء » الذي هو عمل عقلي بذاته استخدم حاصل التجربة الحسية المباشرة لاستخلاص النتائج العامة . وقد تنبه مصطفى عبد الرازق الى ما هو اوضح واكثر تحديدا حين ذكر ان العرب عند ظهور الاسلام كانوا « يتشبهون بأنواع من النظر العقلي تشبه ان تكون من ابحاث الفلسفة العلمية لاتصالها بما وراء الطبيعة من الالهية وقدم العالم او حدوثه ، والارواح والملائكة والجن ونحو ذلك » ، وانهم كانوا « حين نزول القرآن في منازعة وجدل في العقائد الدينية ، وكان البحث في ارسال الرسل والحياة الآخرة وبموت الاحياء من الموت موضع الاخذ والرد على الخصوص بين النحل المتباينة » (٢) .

وللمقريري، تقي الدين احمد بن علي (- ٨٤٥ هـ / ١٤٤١ م) ، اشارة الى ذلك لا تخلو من دلالة قوية ايضا في هذا الموضوع ، فقد ذكر ان « اسم الفلاسفة يطلق على جماعة من الهند هم الطبيسون والبراهمة ، ولهم رياضة شديدة ، وهم ينكرون النبوة اصلا ، ويطلق على العرب بوجه انقص ، وحكمتهم ترجع الى افكارهم والى ملاحظة طبيعية ، ويقرون بالنبوات ، وهم اضعف في العلوم . ومن الفلاسفة حكماء الروم ، وهم طبقات : فمنهم اساطين الحكمة ، وهم اقدمهم ، ومنهم المشاؤون واصحاب الرواق واصحاب ارسطو ، وفلاسفة الاسلام » (٣) . والمقريري يقصد عرب الجاهلية بقوله « ويطلق على العرب بوجه انقص » . يدلنا على قصده هذا امران : اولهما قوله بأن « حكمتهم ترجع الى افكارهم والى ملاحظة طبيعية » وهذا الوصف ينطبق على العرب قبل

(١) عباس محمود العقاد : « اثر العرب في الحضارة الاوروبية » ، ص ٢٢ .

(٢) عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٠٥ .

(٣) المقريري : الخطط ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

(١) فجر الاسلام - الطبعة الثامنة - ص ٦٨ - ٧٠ .

(٢) يرجع تاريخ استعمال كلمة « حكمة » بمعنى الفلسفة في اللغة العربية الى المرحلة الاولى

من نقل العلوم الاجنبية الى العربية اواخر القرن السابع .

الاسلام . والامر الثاني ، ذكره « فلاسفة الاسلام » في اخر عبارته المتقدمة . وهذا يعني - بوضوح - ان كلمة « العرب » في الجملة الاولى لا تشمل فلاسفة العهد الاسلامي . وعلى هذا يرى المقرئ ان كان للعرب قبل الاسلام « فلاسفة » ولكن يرى الى جانب ذلك ان اسم الفلاسفة يطلق عليهم بوجه انقص من غيرهم معللا ذلك تعليلًا واقعيًا صحيحًا . ونحن - طبعا - لا نجاري المقرئ باطلاق اسم « الفلاسفة » على العرب قبل الاسلام ، ولكن يمكننا ان نأخذ من كلامه ما يدل على وجود شيء من النظر العقلي عندهم ، وهو هذا الذي يراه المقرئ « فلسفة » .

و - الظواهرات الدينية في المجتمع الجاهلي

١ - الدين كظاهرة اجتماعية :

نرى ، قبل الكلام على الظواهر الدينية في العصر الجاهلي ، ضرورة الإشارة الى حقيقة موضوعية تقول بأن الدين ، بمختلف أشكاله وعقائده وتعاليمه في مختلف الأزمنة ، لا يأتي الناس مفاجأة وبصورة منعزلة ومنقطعة عن حياتهم الأرضية ولا عن حركة تطورهم التاريخي ، اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وفكريا ، وأن الدين لا يأتي الناس كذلك وفقا لرغبات ذاتية على نحو ما أشار هيجل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة أثناء كلامه على العلاقة بين الدين والفلسفة ، ردا على القائلين بأن الدين شيء ناشئ عن الاستبداد والقمب ، أو عن رغبة من الكهان انفسهم في خداع الشعب لخدمة اهدافهم الانانية . أن معارضة هيجل لمثل هذا الرأي في نشأة الدين هي معارضة صحيحة ، لأنه بالفعل لا يمكن القول بأن الدين ينشأ عن رغبة ذاتية لهذا الفريق من الناس أو ذاك ، سواء كانوا كهانا أم غير كهان . بل الواقع أن للدين جذوره الاجتماعية الخاصة ، كما أن له جذوره المعرفية لما هو واقع فعلا في تاريخ الفكر الانساني وتاريخ الدين ، من وجود الصلات المتبادلة بين الإيمان الديني والمعرفة البشرية (١) .

أن الفئات المادية للتقدم يهمها جدا ترسيخ كون الدين يظهر منفصلا عن جذوره الاجتماعية وفي انقطاع مطلق عن قضية الصراع الطبقي بالخاص . وفي هذا السياق الايديولوجي نفسه اجتهد كثير من مؤرخي الاسلام ، قديما وحديثا ، في أن يجعلوا - أولا - من الاسلام بدءا لتاريخ جديد كليا في حياة العرب ، منقطعا انقطاعا تاما عن تاريخ حياتهم قبل الاسلام ، أي أن كل شيء جنأ به الاسلام ، من تعاليم وعقائد ومفاهيم وشرائع ، لا صلة له بشيء من ماضي العرب

(١) يقول د . عمر فروخ : « والنسبة في الاسلام ليست نتيجة لغروج آدم من الجنة ، بل هي ظاهرة اجتماعية إذ أن الامم تحتاج بين عصر وعصر الى من يهديها ويدلها على الصراط المستقيم » (تاريخ الشعوب الاسلامية - العرب والامبراطورية العربية ، نايف بروكلمان - هامش ص ٨٢ ج ١ ، الطبعة العربية ، ترجمة نبيه امين فارس ومخير البعلبكي ، ط ٢ ، ١٩٥٢ .

اما المظاهر الدينية التي كانت بارزة في المجتمع العربي الجاهلي قبل ظهور الاسلام ، فان الوثنية كانت اكثرها انتشارا واقواها جذورا تاريخية في ذلك المجتمع . فان الوثنية بوصفها الظاهرة الدينية الاولى في تاريخ البشرية ، وبوصفها التعبير البدائي للتصورات الدينية عند الناس ، ترجع في تاريخ العرب الى اقدم عهوده . واذا كنا نفتقر حتى الان الى الوثائق المعترف بها علميا لتحديد هذه العهود بدقة ، فانه من المستطاع الرجوع الان الى المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها دولة سبا في اليمن ، وهي المرحلة التي ترقى الى القرن الثامن قبل الميلاد . فقد كشفت الحفريات الحديثة بقايا مسرح لمعبد كبير ومندرج فخم لهذا المسرح ، واظهر هذا الكشف بناء ضخما استطاع علماء الآثار معرفة ان اسمه « هيكل الشمس » ، ومعرفة انه من منشآت دولة السبئيين . وهذا يعني ان سكان اليمن في عهد هذه الدولة كانوا يعبدون الشمس (١) .

ولقد استمرت الوثنية بعد ذلك تنتشر بمظاهر مختلفة في جزيرة العرب ، حتى القرن السادس فالى ظهور الاسلام . ولكن حدثت خلال ذلك فترة من الانقطاع في تاريخ تطور اهل الجزيرة لاسباب لا تزال غير واضحة ، وان كان المؤرخون يذكرون من هذه الاسباب انفجار سد مأرب في اليمن الذي ينتهه الدولة الحميرية ، اذ احدث انفجاره سيلا هائلا ، اغمرق المزارع وشرذ السكان واضطروهم الى الهجرة خارج الجزيرة نحو سورية وفلسطين وغيرها ، وهو السيل المعروف باسم « سيل العرم » (٢) الذي جاء ذكره ايضا في القرآن (٣) على نحو ما يتحدث به رواية التاريخ .

ان فترة هذا الانقطاع التاريخي احدثت انقطاعا في مجرى تطور اهل الجزيرة . ولذلك شهدنا في القرون الاولى بعد الميلاد حتى القرن السادس نوعا من الانتكاس الحضاري ، فلم يتابع التطور الذي حدث في عهود البدول

- (١) الكتابات الجاهلية المكتشفة حتى الان تدل ان اسماء الاصنام الواردة في هذه الكتابات ترجع الى ثلاثة آلهة في رأي الباحثين في العرييات الجنوبية ، وهي : القمر ، والزهرة ، والشمس . وهذا يدل في رأي هؤلاء الباحثين ان عبادة العربية الجنوبية هي عبادة النجوم (راجع : د. جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام) ، ج ٥ ، ص ١٢٠ - طبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٥٦ .
- (٢) يرجع في تاريخية سد مأرب واثار انهياره الى « الاكليل » للهمداني ، ج ٨ ، ص ٤٥ ، و « معجم البلدان » لياقوت ، ج ٢ ، مادة سبا ص ١٨١ ، ويرجع في المؤلفات الحديثة الى جواد علي : المصدر السابق الذكر : ج ٨ ، ص ٢٢٦ - ٢٢٩ .
- (٣) سورة سبا : ٢٤ ، الآية : ١٤ - ١٩ .

السابق للاسلام ، البعيد منه والغريب . ثم اجتهدوا في ان يجعلوا - ثانيا - تاريخ الفكر العربي مبتدئا بتاريخ ظهور الاسلام ، بحيث يبدو وكأن العرب لم يكن لهم قبل ذلك ما يستحق ان يذكر من تراث فكري او ثقافي . وكان الاسلام قد خلق العرب من نقطة الصفر . ان هذه النظرة التي الاسلام من جهة ، والى تاريخ العرب قبل الاسلام من جهة ثانية ، تخالف الواقع اولا . وتماذي العلم ثانيا ، وتعارض نصوص الاسلام وتعاليمه وتشريعائه ثالثا . اما مخالفتها للواقع فمن حيث ان المصادر الكثيرة الموثوق بها تاريخيا وعلميا تثبت ان تاريخ العرب قبل الاسلام وبعده تاريخ واحد متصل ، وان كل شيء مما ظهر على السطح او في الاعماق ضمن المجتمع العربي منذ ظهور الاسلام انما هو امتداد تطوري (١) لما كان عليه في عصور الجاهلية ، ولا سيما العهد الاخير منها ، عهد القرن السادس واول القرن السابع .

واما معاداة هذه النظرة للعلم فمن حيث ان الموضوعات العلمية التي اثبتت تجارب التطور الحضاري صحتها تنفي نفيها قاطعا نشوء ظاهرة الدين في مجتمع ما ، وفي عصر ما ، نشوءا فجائيا من خارج اطار التاريخ لهذا المجتمع او هذا العصر ، ومن خارج سياق التطور البشري على الارض ذاتها . ان العلم الاجتماعي المستند الى مراقبة القوانين الموضوعية الديالكتيكية حركة التاريخ البشري يثبت ان كل دين من ادیان البشرية انما ظهر ليحمل شكلا غير مكتمل من انعكاس العلاقات الاجتماعية في تصورات الناس وافكارهم في مراحل معينة من التاريخ . ولذا كان من الخطا كل تفسير لظهور هذا الدين او ذلك ، بانه حدث منفصل عن مجاري الحياة البشرية المعينة على الارض . فالواقع انه لم يظهر في تاريخ البشرية دين يتجاوز المستوى المتطابق معه من العلاقات الاجتماعية المعينة . لذا نعود لتوكيد القول بان كل دين ظهر في التاريخ كانت له جذوره الاجتماعية في الجانب الذي ظهر فيه من الارض ، وكانت له بالقدر نفسه جذوره المعرفية المتصلة بالواقع البشري .

واما ان النظرة الى الاسلام التي تقدم ذكرها تعارض نصوص الاسلام وتعاليمه نفسها ، فمن حيث كون هذه النصوص والتعاليم قد تضمنت كثيرا من صور تاريخ العرب في الجاهلية ومن اعرافه وتقاليده وشرائعه واقرت بعضها وعدلت بعضها الاخر ونبلت منها ما اصبح يتعارض وجوده وبقاؤه مع ما كان يتمخض به مجتمع الجاهلية نفسه قبل ظهور الاسلام من ولادة علاقات اجتماعية جديدة ، على نحو ما اوضحنا في بدايات هذا الفصل .

- (١) نقصد بالامتداد التطوري هنا ما يقابل القطع المطلق ، مع العلم ان هذا الامتداد لا يعارض القطع الديالكتيكي الذي يعنى الانقطاع ضمن خط الاستمرارية .

السبئية والمهينية والحميرية شوطه الصاعد ، وساد نظام المشاعية البدائية والطابع البدوي حياة السكان حتى العهد الذي بدأنا نشهد فيه أوائل مظاهر الانقسام الطبقي في الجاهلية الأخيرة . وهذا ما يفسر وجود الظواهر الوثنية البدائية في هذا العهد المتأخر ، كنصب الأوثان في الكعبة كرموز للألوهة والعبادة . وقد سبق أن كشفنا عن الطابع الطبقي الذي اكتسبته عبادة الأوثان هذه بتمركزها في الكعبة حيث استثمرتها الزعامة القرشية هناك للسيطرة والاستثمار والأرباح .

ولكن ينبغي أن نلاحظ ، إلى جانب هذه الأشكال من الوثنية ، وجود أشكال أخرى تشبه ما كان عند العرب القدماء المتحضرين في اليمن ، كما أشرنا ، من عبادة الكواكب كالشمس والقمر والزهرة ، أو عبادة بعض الظواهر الكونية الأخرى والظواهر الطبيعية ، ونرى شيئا من عبادة النار عند بعض القبائل ، وربما جاءهم هذا النوع بتأثير الجوس في بلاد فارس لكان علاقة الجوار وعلاقة التعامل التجاري . وقد وردت في النصوص القرآنية (١) إشارات إلى ما تخلل عقائد الوثنية الجاهلية من نزعات تخرج على هذه العقائد ، كتلك النزعة التي يسميها الإسلاميون بـ « **الدهرية** » . ويبدو من هذه النصوص أن « **الدهرية** » إما منكرون الخلق والخالق ، أو منكرون الحياة الأخرى فقط ، أو منكرون النبوات فقط . و « **الدهر** » في مصطلح الجاهلية هو الزمان . لذا يبدو لنا أن استخدامهم هذا المصطلح وما يدل عليه من مفردات أخرى كان تعبيراً عن عقيدة القدر عندهم (٢) .

٣ - اليهودية والمسيحية :

بالرغم من كون الوثنية هي الشكل الديني الأكثر بروزاً في جزيرة العرب خلال القرن السادس ، نجد لليهودية والمسيحية مكاناً بارزاً كذلك في بعض المناطق . ويبدو أن هاتين الديانتين دخلتا الجزيرة أولاً لدى القبائل القاطنة في المناطق الشمالية القريبة المناخمة لسورية وفلسطين حيث كان السكان العرب أيضاً . **أما اليهودية** فإن أولى المناطق التي وجدت فيها

(١) من هذه النصوص : « وقالوا : ما هي الأحياء الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم إن هم إلا بظنون » (سورة العنكبوت : ٢٥ ، الآية : ٢٤) .

(٢) كقول زهير بن أبي سلمى : « واستأثر الدهر القداة بهم / والدهر يرميني ولا أرمي » (ديوان زهير ، ص ٢٨٥) .

داخل الجزيرة هي مدينة يثرب وما يجاورها من الحجاز (١) ، ثم وفدت من هناك إلى اليمن (٢) فتوطدت بحيث أصبحت في مطلع القرن السادس دين الدولة (٣) وقد لعبت دوراً ظاهراً في المنازعة بين الحميريين والإحباش .

بصور معظم المؤرخين هذه المنازعة كأنها نزاع ديني محض بين اليهودية والمسيحية ، في حين هي بجوهرها - بالرغم من اتخاذها المظهر الديني - نزاع سياسي بين ملوك الإحباش والحميريين (٤) . فقد كان الحميريون ، بعد اكتشاف طريق الملاحة البحرية في المحيط الهندي بين الهند وأفريقية ، يستخدمون هذه الطريق في التجارة البحرية ، منذ ما بعد القرن الأول للميلاد ، وقد تطورت هذه التجارة على أيديهم حتى بنوا بعض المدن على سواحل البحر الأحمر استجابة لهذا التطور . كانت هذه المدن الساحلية اليمنية ممراً للبضائع الثمينة الذاهبة إلى بيزنطة . وفي ذلك الحين كان التأثير البيزنطي ينتشر في الحبشة جنباً لجنب مع انتشار المسيحية فيها . فداخل البيزنطيين طموح للسيطرة على ذلك الموقع التجاري الاستراتيجي في اليمن . وجرباً على العادة في استخدام الدين سلاحاً للمطامع والمطامع السياسية ، أخذ الإحباش يشنون الغارات على مواقع الحميريين في اليمن تحقيقاً لمطامع السياسة البيزنطية باسم المسيحية ، واتخذوا الدين سلاحاً لكسب مسيحيي اليمن كخلفاء للحبشة . وقد كان رد الحميريين على ذلك أنهم أخذوا يعملون لتشر اليهودية في بلادهم (٥) . ومن هنا أصبحت اليهودية سلاحاً سياسياً أيضاً لمحاربة المسيحية بوصفها وسيلة لسياسة الإحباش .

استمر الصراع للسيطرة على اليمن باسم الديانتين المسيحية واليهودية حتى القرن السادس ، إذ أخذ « ذو نواس » ملك حمير يضطهد المسيحيين

(١) ليس لدينا من المصادر ما يحدد زمن وصول اليهودية إلى هذه المنطقة من الجزيرة قبل القرن السادس الميلادي . لكن الذي يمكن معرفته حتى الآن أن هجرة اليهود إلى هناك كان أولاً للتجارة ثم كان نتيجة الاستيلاء على فلسطين من إحدى الإمبراطوريتين المتحاربتين خلال القرن السادس : بيزنطية وفارس .

(٢) كذلك هنا تفقر إلى المصادر المحددة زمن وفود اليهودية إلى جنوب الجزيرة . ولكن سبب وفودها هو نفسه الذي يرجع أنه كان سبب دخولها الحجاز (راجع جواد علي : ج٦ ، ص ٢٤ - ٢٥) .

(٣) المصدر السابق الجزء نفسه ص ٢٩ - ٣١ .

(٤) أ. بليانييف : العرب والإسلام والخلافة ، ص ١١٨ .

(٥) راجع أ. بليانييف : ص ٢٣ ، وجواد علي : ج٦ ، ص ٢٩ - والسيد عبد العزيز سالم : تاريخ العرب في العصر الجاهلي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٤٩ - ١٥٠ ، ١٥٩ .

(٦) المرجع السابقة .

الخليج « الفارسي » الى اليمن (١) ، فكان من ذلك ان خرج المحتل الحبشي لبدخل اليمن المحتل. الفارسي الذي بقي سيطرا عليها منذ ذلك حتى ظهور الاسلام اذ اخرجته المسلمون وعادت اليمن قاعدة عربية - اسلامية (٢) .

٤ - الحنفاء :

هكذا تصارعت المسيحية واليهودية في هذا الجزء من شبه الجزيرة العربية لحساب المطامح السياسية باسم الدين . غير ان هذا الواقع لا يصور الا جانباً واحداً لدور الوجود اليهودي - المسيحي في شبه الجزيرة في الجاهلية ، مع ان لهذا الدور جانباً آخر يتعلق بالتفكير الديني . نعلم ان وجود الديانتين كان عاملاً مساعداً في تغيير الوعي الديني هناك باتجاه النظر التجريدي نحو مشكلة الوجود ، متجاوزاً النظرة الوثنية الحسية الساذجة . فقد كان طبيعياً ، خلال التعايش زمناً طويلاً بين التصورات الوثنية والافكار اليهودية والمسيحية بشأن وجود العالم ، ان يحدث التفاعل بين هذه وتلك وان يشيع الجدل في مسائل الخلق والالوهة وطبيعة الالهة ، حتى مسائل البعث والقيامة والنبوّة ايضا . . ثم ان ينتج التفاعل الطويل الامد وان تنتج اختماراته في ذاكرة الوعي ، ظهور فريق من الناس ، في مجتمع الجاهلية بموقف متميز حيال كل تلك المسائل الكونية ، اي موقوف ليس يوثني ولا يهودي ولا مسيحي ، بل منفرد باتجاه الرؤية التأميلية ، كعلامة على ولادة امر جديد من رحم الامر القديم نفسه ، او ارهاص بهذه الولادة . لقد ظهر هذا الفريق بالفعل ، في الفترة الاخيرة من عصر الجاهلية ، من بين الذين عرفهم مجتمع الجاهلية باسم « الحكماء » ، متميزاً بمعارضته عبادة الاصنام وتعدد الالهة وبدعوته الى الاله الواحد (٣) ، لكن على غير طريقة التفكير الديني اليهودي او المسيحي . ذلك هو فريق الذين اطلقت عليهم صفة « الحنفاء » او « الاحناف » .

(١) راجع الطبري : تاريخ الامم والملوك طبعة « دار القاموس الحديث » - بيروت (دون تاريخ) ، ج ٢ ، ص ١١٨ - ١٢٠ .

(٢) وصف انقاز هذا التفكير التاريخي في رسالته الى ماكس في ٦ حزيران (يونيو) ١٨٥٢ ، فقال : « ان طرد الاحباش كان قبل محمد بنحو اربعين سنة ، وكان - بداية - اول عمل لتيقظ الوعي القومي العربي الذي حثته الغزوات الفارسية من الشمال مندفعاً حتى مكة تقريبا » (راجع اميل توماس : « العرب والتطور التاريخي في الشرق الاوسط » ترجمة جبرا نقولا - حيفا ١٩٦٢ ، ص ٢٩) .

(٣) الألوسي : بلوغ الارب ج ٢ ، ص ١٩٦ .

ويقتصب اموالهم ، فانخذ الاحباش ذلك ذريعة للتدخل المسلح في اليمن سنة ٥٢٥ بعد الميلاد فهز مواجيش « ذو نواس » وانتحر هذا بان خاض البحر بحصانه وقضى غرقاً (١) ، فانقضت بذلك آخر سلطة لليهود في اليمن . ولكن الديانة اليهودية ظلت لها جذورها هناك . والمعروف ان يهود اليمن رب بالاصل انضموا الى اليهودية بفعل هذا السبب السياسي القديم ، وهم لذلك يتكلمون العربية دون العبرية (٢) .

لقد تحقق للاحباش بهذا الانتصار ما كانوا يطمعون فيه من احتلال اليمن وامتلاكهم الطريق التجارية الكبرى التي عرفت منذ القديم باسم « طريق العطور » . ولكن مطامعهم لم تقف عند هذا الحد ، بل ذهبت في اواخر القرن السادس ، وفي عهد حاكمهم في اليمن ، ابرهة الاشرم ، الى الرغبة في احتلال مكة اذ كانت المركز التجاري الاكبر أهمية في ذلك العهد . وقد جهز ابرهة ، بالفعل ، حملة عسكرية بقيادته على مكة ، متخذاً من الافعال وساطة نقل ، ولذا سمي العرب العام الذي غزا فيه الاحباش مكة بعام الفيل . لكن جيش ابرهة اصيب على ابواب مكة بوباء الجدري المفاجيء ، وقتل به فتكا شديداً ، فعاد ابرهة خائباً الى صنعاء . وبرى المؤرخون الاسلاميون ان عام الفيل هذا كان العام نفسه الذي ولد فيه صاحب الدعوة الاسلامية محمد بن عبدالله بن عبد المطلب (٣) .

كانت حملة الاحباش على مكة اذن احدى ظاهرات الصراع على السيطرة السياسية ، والاقتصادية اساساً . لكن الاخباريين الاسلاميين لا يجدون تفسيراً لها سوى التفسير الديني المحض . وقد نشأ عن هزيمة الاحباش تلك ان انتقل الصراع الى شكل جديد بين اطراف جدد . ذلك ان كسرى انوشروان (٥٢١ - ٥٧٨ م) ملك الفرس حينذاك استغل الضعف الذي اصاب الاحباش في اليمن جراء هذه الهزيمة ، فتحرك للانقضاض على هذه الفرصة بقتنصها لبسط السيطرة الفارسية على ذلك الموقع الاستراتيجي من شبه الجزيرة ، وساعده على تحقيق الهدف هذا ان عرب اليمن كانوا قد انتفضوا على سلطة المحتلين الاحباش بقيادة سيف بن ذي يزن ، وان هذا القائد اليمنى استنجد بكسرى انوشروان لينصره عليهم ، فيبادر كسرى الى استغلال الفرصة واثف جيشاً ارسله عبر

(١) سالم : المرجع الاخير السابق ، ص ١٥٩ - راجع ايضا جواد علي : المصدر السابق ، الجزء نفسه ، ص ٢٩ - ٣٠ .

(٢) راجع جواد علي ايضا : المصدر نفسه ، الجزء والصفحة .

(٣) في الطبقات الكبرى لابن سعد (طبعة صادر - بيروت ، ج ١ ، ص ١٠٠) ان النبي ولد بعد خمس وخمسين ليلة من قدوم اصحاب الفيل الى مكة .

اشرنا اكثر من مرة ، في هذا الفصل الى ما سميناه ظاهرة الحنفاء قبيل الاسلام . من هم هؤلاء في الجاهلية ، لماذا وصفوا بالحنفاء ، ما عقيدتهم تحديدا : هل اضافوا دينا جديدا الى ديانات اهل الجاهلية العربية ؟ .

الاخباريون العرب والمفسرون الاسلاميون يسمون هذه الجماعة باسمائهم الاتية : قيس بن ساعدة اليايدي ، وزيد بن عمرو بن تقيل ، وامية بن ابي الصلت ، وارباب بن رثاب ، وسويد بن عامر المصطلق ، واسعد ابو كسرب الحميري ، ووكيع بن سلمة بن زهير اليايدي ، وعمير بن جندب الجهني ، وعدي بن زيد المبادي ، وابو قيس صرمة : بن ابي انس ، وسيف بن ذي يزن ، ورقة بن نوفل القرشي ، وعامر بن الظرب العدواني ، وعبد الطابخة بن ثعلب بن وبرة بن قضاة ، وعلاف بن شهاب التميمي ، والثلثم بن امية الكناني ، وزهير بن ابي سلمى ، وخالد بن سنان بن غيث العبسي ، وعبد الله القضياعي ، وعبيد بن الابرص الاسدي ، وكعب بن لؤي بن غالب (١) .

المعروف عن اصحاب هذه الاسماء ، في مؤلفات الاخباريين العرب ، ان معظمهم عاش في الايام الاخيرة من الجاهلية ، وان بعضهم عاش في ايام الاسلام الاولى . لكن الاخباريين انفسهم قالوا عن بعضهم انه تنصر ، مثل عدي بن زيد العبادي وارباب بن رثاب ، وقالوا عن بعضهم الآخر انه عاش قرونا قبل نهاية الجاهلية (٢) ، وتحدثوا عن عقيدة كل واحد منهم بما يدل انهم لم يكونوا جميعا متمائلين رابا واعتقادا ، كما لم يكونوا على صلة ترابط وتلاق بينهم ، اي لم يكونوا يؤلفون جماعة متواصلة تنتظمها حركة نشاط مشتركة (٣) . ذلك يعني ان الجامع الوحيد بين هؤلاء « الحنفاء » ينحصر في مبدأ عام يلتقون ، عفويا ودون معرفة كل منهم بالآخر ، على الاخذ به ، هو مبدأ رفض عبادة الاصنام وتعدد الالهة ، والايمان بوجود آله واحد . وما خلا ذلك ليس لدينا عنه ، في كتابات الاخباريين رسم واضح ، اي ليس هناك مبادئ وتفاصيل اخرى عما يمتقده هؤلاء « الحنفاء » ، لا كجماعة ولا كأفراد . انما هناك امر يتحدثون عنه ، اضافة الى ذلك المبدأ الاعتقادي العام : هو الجانب السلوكي (الاخلاقي) . فنحن نعلم من كتب الاخباريين ان « الحنفاء » هؤلاء « كانوا قد تجنبوا الناس ، وطاف بعضهم في الارض بحثا عن دين ابراهيم الحنيف » ، وان منهم من كان قد قرأ الكتب السماوية وفهمها ، وانهم كانوا يتأملون في هذا الكون ، وانهم تجنبوا الخمر والاعمال المنكرة ونصحوا الناس بالابتعاد عن الاصنام والتقرب من الله .. » (٤) . لا ندري كيف

(١) جواد علي : ج ٥ ، ص ٢٧٠ .

(٢) بلوغ الادب : ج ٢ ، ص ٢٤٦ ، ٢٧٠ .

(٣) جواد علي : ج ٥ ، ص ٢٧٠ .

(٤) ايضا : ص ٧٥ .

تجنبوا الناس في حين هم يطوفون في الارض « بحثا عن دين ابراهيم الحنيف » ؟ فاین يكون دين ابراهيم الحنيف ان لم يكن في الناس وبين الناس ؟ .

يبقى مفهوما من هذا الكلام ان بعض « حكماء » الجاهلية كانوا يبحثون عن موقف اعتقادي من العالم يتميز عن موقف الوثنية الجاهلية وموقف كل من اليهودية والنصرانية ، متملئين في هذا الكون وملتمزين - سلوكيا - باخلاقية تنسق مع التزامهم الفكري . اما وصفهم بـ « الحنفاء » فان كلام الاخباريين العرب وبحوث المشرقين (١) تنبئ بانهم وصف عرفه العرب قبل الاسلام وكان يطلق عندهم على هذه الجماعة من حكمائهم . وقد ورد الوصف ، بالجمع وبالمفرد ، في كثير من الآيات القرآنية (٢) بصورة تشير الى وجود « الحنفاء » في الجاهلية كواقع مسلم به ، كما تشير الى ان مضمون هذا الوصف الذي ينطبق على الموقف الاعتقادي او المبدأ العام لتلك الجماعة ، هو رفض الموقف الوثني بوجه مطلق اولا ، ومخالفة الثوابت الاعتقادية اليهودية والمسيحية ثانيا (٣) .

اما النظرة التاريخية العلمية في مسألة « الحنفاء » فلا تتوقف عند الاسماء العينية التي يردّها الاخباريون بكثير من الاضطراب والاختلاط ، ثم يفرزون منها من يزعمون انه تنصر ، ومن يزعمون ان اعمارهم ترقى بعيدا جدا الى زمن ما قبل الجاهلية الاخيرة . ولا تتوقف ايضا هذه النظرة عند الشكوك المثارة بشأن بعض الشخصيات المنسوبة الى جماعة « الحنفاء » ، كشخصية قيس بن ساعدة مثلا ، او بشأن ما ينسب الى بعضهم من اقوال شعرية او غير شعرية ، كتلك الاقوال المنسوبة الى امية بن ابي الصلت او غيره . اقول : ان النظرة العلمية لا تتوقف عندهذه وتلك مما يكثّر الجدل فيه لدى المؤرخين والباحثين . فالمسألة هنا ليست في ثبوت ان هذا او ذاك من الشخصيات المذكورة كان من « الحنفاء » او لم يكن ، او في صحة انتساب قول ما اليه وعدم

(١) راجع المصدر نفسه : ج ٦ ، ص ٢٩٠ - ١٩٢ .

(٢) وردت كلمة « حنيفا » بصيغة المفرد وبصورة وصفية مقترنة باسم « ابراهيم » في خمس من السور القرآنية (البقرة : الآية ١٢٥ ، آل عمران : الآية ٦٧ - ٦٨ ، النساء : الآية ١٢٥ ، الانعام : الآية ٧٩ ، ١٦١ ، النحل : الآية ١٢٠ ، ١٢٢) . ووردت غير مقترنة باسم « ابراهيم » في سورتين (يونس : الآية ١٠٥ ، الروم : الآية ٢٠٠) . ووردت كلمة « حنفاء » بصيغة الجمع - في سورتين (الحج : الآية ٢١ ، البينة : الآية ٥) .

(٣) في سورة البقرة (الآية ١٢٥) : « وقالوا كونوا يهودا او نصارى تهتدوا . قل : بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين » ، وفي سورة آل عمران (الآية ٦٧ - ٦٨) : « وما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا » ولكن كان حنيفا مسلما ، وما كان من المشركين » .

صحته . بل قد يثبت لنا بالفعل ان ليس بين اصحاب تلك الاسماء باعيانهم من كان حقاً في عداد هذه الجماعة ، وتبقى المسألة - مع ذلك - هي ذاتها . قائمة غير لاغية . بمعنى انه تبقى لدينا مسألة تاريخية كبيرة الشأن ، هي مسألة ظهور هذا التيار المعين الذي اطلق عليه وصف « الحنفاء » في تلك الفترة التاريخية المعينة قبيل الاسلام . واذا كان الاخباريون العرب قد اختلطت عليهم الاسماء ، او اذا كانوا نحلوا اصحاب هذه الاسماء - او بعضهم - صفة « الحنفاء » دون حق ، او اذا كانوا حملوا على بعضهم اقوالاً ليست له - فان الامر الذي يستبعد احتمال ان يكون هؤلاء الاخباريون قد اختلقوا اخلاقاً دون اساس واقعي تاريخي ، مسألة وجود هذه الجماعة التي شكلت في فترة الجاهلية الاخيرة تياراً او ظاهرة للتغيير الاجتماعي على صعيد الوعي الديني . ان ظهور هذا التيار او هذه الظاهرة في تلك الفترة بعينها ، هو المسألة جوهرية . . وهذا ما لا نجد سبيلاً لاحتمال ان يكون من صنع الرواة واهل الاخبار الاسلاميين . يدل على ذلك ويؤكد اننا لم نجد هذا الاحتمال يراود احداً من الباحثين المتأخرين ولا سيما المشرقين منهم ، حتى من اعتدنا فيهم السداب في الشك او التشكيك بكل ما دونه الاسلاميون عن تاريخ العرب في العصر الجاهلي . بل الذي رايناه لدى هؤلاء المشرقين بشأن الحنفاء ان الوجود التاريخي لهذه الجماعة في عصر الجاهلية امر مفروغ منه عندهم (١) . لذا انصرفت عناية بعضهم الى البحث في اصل كلمة « حنيف » ومن اين اخذها عرب الجاهلية حين اطلقوها صفة على دعاة التوحيد قبيل الاسلام ، وانصرفت عناية بعض آخر منهم الى محاولة اثبات ان الحنفاء في الجاهلية هم فئة من زهاد العرب المسيحيين (٢) .

ان وجود هذه الظاهرة ، في اخريات الجاهلية ، لا تنفيه الادلة النقيضة التاريخية اذن ، بل هي تثبته . لكن ، حتى لو ان هذه الادلة كانت غائبة عنا ، لكان علينا - بالضرورة - اثبات الظاهرة بالاستناد الى منطق التاريخ نفسه . فهو يدعونا الى رؤية ظاهرة الحنفاء كواقع حتمي تقتضيه طبيعة التغيرات التي كانت تحدث في مجتمع الجاهلية خلال القرن السادس الميلادي على صعيد العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية ، اضافة الى العامل الذي اشرنا اليه منذ قليل ، يعني عامل التفاعل الطويل الامد بين الموقف الوثني والموقف اليهودي - المسيحي من العالم على صعيد الوعي الديني . ان هذا العامل الاخير لا يصح تجاهله ولا يصح التهوين من اثره في خلق ظاهرة كظاهرة الحنفاء ، غير انه

- (١) انظر - مثلاً - كلود كاهن : « تاريخ العرب والشعوب الاسلامية » - ترجمة د . بدر الدين القاسم ، دار الحقيقة - بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٢ .
(٢) راجع جواد علي : ج ٦ ، ص ٢٩٠ - ٢٩١ .

هو نفسه انما يخضع في عمق تأنيده ذاك وفي وتيرة حركته المؤثرة وتحديده اتجاهها - انما يخضع في ذلك كله الى الفعل الحاسم الذي تفعله حركة تطور العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية ذاتها في تحديد وجهة تطور العلاقات الاخرى على مستوى الوعي البشري ، وان يكن ذلك بواسطة الافة والادوات غير المباشرة وغير المنظورة . . لقد راينا في ما سبق ان حركة تطور الواقع الاجتماعي في اخريات عصر الجاهلية تتجه الى تفجير الاطارات القبلية التعددية للدخول في اطار توحيدي يتسع لاشكال جديدة متطورة من التناقضات الاجتماعية . ان هذا الاتجاه المتحرك آنذاك قد ارتسمت علاماته في افق الحياة الجاهلية باشكال ومظاهر عدة وعلى مستويات متنوعة ومتفاوتة . يمكن ان نذكر من ذلك - اولاً - ما اخذ يظهر في العلاقات القبلية من اتجاه نحو التحالفات الكبرى (١) بين مجموعات من القبائل بدلا من التجمعات الصغيرة المنعزلة ومن التفتت بطونا وانخذا لكل قبيلة ، فضلا عن كل عشيرة . كانت هذه التحالفات الكبرى تعني - بالضرورة - ان تغيراً في العمق اخذ يمر مفهوم الاستقلال القبلي الضيق المغلق الذي كانت تشبث به كل وحدة قبلية بمفردها مهما كان حجمها ضئيلاً ، حفاظاً منها على مناعتها الداخلية وتقاة تقاليدها الخاصة . . فاذا راينا هذه الوحدات ذاتها تنخرط ، في ما بعد ، بتحالف واسع ينتظم مجموعات من القبائل والعشائر ، فذلك هو شكل من التنازل عن معنى « الاستقلال » القديم . والتنازل من هذا النوع هو - بدوره - حالة من حالات التفكك الجاري يومئذ في النظام القبلي البدائي بوتيرة متسارعة . . ويمكن ان نذكر - ثانياً - في هذا السياق حادثين كبيرين شهدتهما الجزيرة في زمنين متقاربين سبقا اظهار الدعوة الاسلامية :

اولهما ، تفجر الصراع السياسي في اليمن الذي اتخذ ، بعد حملة ابرهة الحبشية الفاشلة على مكة ، مضموناً تاريخياً حدد وجهته كصراع بين قوى داخلية من اهل البلاد وقوى خارجية تحتل البلاد فعلاً (الاحباش) او تطمع في احتلالها (الفرس) . ان هذا التفجر ، بمقدماته ونتائجه ، اوجد عاملاً موضوعياً للشعور المشترك بالحاجة الى اعادة النظر في العلاقات القبلية التقليدية اي علاقات التجزؤ والتفتت القائمة على نظام الوحدات المستقلة المفلتة والمتحاربة . . اما الحاجة الى اعادة النظر في هذه العلاقات فقد اخذت تعبر

- (١) بدأت هذه التحالفات بالتجمعين اللذين قسما عرب الجزيرة الى عدنانية وقحطانية ، اي اللذين انتظم كل منهما المشركين من القبائل والبطون والافخاذ التي تنتمي - كما كانوا يزعمون - الى احد الاصليين : عدنان وقحطان . ثم اخذت تتجه التحالفات وجهة تفردها المصالح المباشرة والمفروقات العرقية ، لذلك كانت روابط الجوار اكثر من روابط الدم والنسب هي العدة لظهور تحالفات جديدة .

عن نفسها بمظاهر التقارب في المواقف تجاه الاخطار التي كانت تنذر معظم سكان الجزيرة بانها ستحل بهم دون استثناء ان لم يجدوا الاطار الجديد من العلاقات الذي يدفع عنهم تلك الاخطار . فقد كان صراع المطامع الخارجية (الفارسية - الرومانية) للسيطرة المباشرة على جميع المواقع الحيوية من الجزيرة ، يزداد احتداما بعد انتزاع الفرس ارض اليمن من قبضة الاجباش ، وبذلك كان يزداد وضوحا خطر امتداد الغزو الخارجي الى مواقع جديدة .

وثانيهما ، وهو حادث ذي قار الشهير (سنة ٦٠٩ م) ، كان التعبير الناضج عن ذلك الشعور المشترك بالحاجة الى نمط جديد من العلاقات بين مختلف قبائل الجزيرة ، لا سيما القبائل المحاذية لنقاط التماس مع سلطات إحدى الامبراطوريتين المتصارعتين : الفارسية والرومانية . ذلك الشعور المشترك هو الذي يصفه بعض المؤلفين المعاصرين بـ « **الشعور القومي** » (١) . ورغم ان هذا الوصف سابق لوانه تاريخيا من حيث مضمونه العلمي الحديث ، هو - مع ذلك - يحمل دلالة لا تفتقر الى البعد الواقعي (٢) .

كان حادث ذي قار التعبير الناضج - بالفعل - عن اكثر من الشعور المشترك الذي اشرنا اليه . اعني انه كان معبرا ايضا عن تبلور الاتجاه العام لمجمل المتغيرات التي كانت ترهص بها معظم الاحداث في جانبي الجزيرة قبيل الاسلام . واذا صح عن صاحب الدعوة الاسلامية - وقد حضر المعركة كما تقول الاخبار - انه قال عن يوم ذي قار : « هذا اول يوم انتصفت العرب فيه من العجم ، وبني نصرنا » (٣) ، فان تعبيره بـ « العرب » و « العجم » ، كفريقين في المعركة تلك ، يضيف على الحادث الكبير معناه التاريخي شبه الحاسم ، وهو المعنى الذي استمدته من طبيعة تلك المتغيرات المتحركة يومئذ على صعيد المنطقة . وطبيعتها هي طبيعة الاتجاه العام للاحداث نحو التكوين الجنيني لمجتمع « عربي » بمعنى الكينونة **الكيفية** للمجتمع ، دون **الكمية** التي كانت « المجتمع » الجاهلي . . وهل كان « المجتمع » الجاهلي غير « حاصل جمع » كمي لوحدات قبلية منفصلة ؟ . اما حديث : « هذا اول يوم انتصفت العرب فيه من العجم » فلنا ان نفترض ان محمدا النبي العربي لم يقله ، بل قاله عربي غيره في عصره . . حتى هذا الافتراض يكفي ليكون هذا

(١) عبدالعزيز سالم : تاريخ العرب في العصر الجاهلي ، ص ٤٩٦ .

(٢) لعل الانطلاق من هذا البعد الواقعي نفسه ، هو ما اوحى الى البعثة المدقق جواد علي ان يطلق على الحركات التي ناول الاحتلال الحبشي في اليمن وصف « الحركات القومية » (تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٤ ، ص ٤٠٧) .

(٣) انظر المسعودي : مروج الذهب (طبعة محمدين عبدالحميد ، القاهرة ١٩٥٨) ،

ج ١ ، ص ٢٧٨ .

القول ، بحد ذاته وفي عصر المعركة ذاته ، دليلا على ان الفريق الذي انتصر يوم ذي قار هو « العرب » لا « مجموعة » القبائل التي تنادت للمشاركة في مواجهة « العجم » ، ودليلا ايضا ان الاسلام حين قدم للجزيرة اداتها التوحيدية انما قدمها في الزمن المحدد لان حاجة الجزيرة الى التوحيد كانت ناضجة تاريخيا حينذاك .

في هذا السياق التاريخي برزت ظاهرة **الحنفاء** على مستوى الوعي الديني . برزت الظاهرة لتكون التعبير الناضج الاخر على هذا المستوى الاخر . وينبغي هنا ان نرى في مجال الوعي الديني ذاته بعض الظواهر التي سبقت اوراقت ظاهرة الحنفاء ، لكي نرى فيها علامة اخرى على كون « الحنيفية » بمفهومها التاريخي لم تبرز ارتجالا دون علاقة بالزمن والبيئة . نعني تلك الظواهر المتصلة بالحركة الدينية الوثنية ذاتها . وهي التي تبدو كروافد تصب في المجرى العام لحركة تاريخ الجاهلية ، في زمنها الاخير ، نحو **الوحدة** . اننا نجد هذه الظواهر الروافد في شبكة من الوراقتات ، أبرزها :

اولا ، كون مجموعة من القبائل قد تلاقت على عبادة مشتركة ترتبط بصنم واحد . نرى ذلك - مثلا - في اجتماع قبائل : حشم ، وبجيلة ، وباهلة ، ودوس ، وازد السراة ، وهوازن ، والحارث بن كعب ، وجرم ، وزبيد ، والفوث بن فر بن اد ، وبني هلال بن عامر ، على الصنم المعروف باسم « ذم الخلصة » (١) . وفي اجتماع قبائل : قضاة ، ولخم ، وجذام ، وعاملة ، وغطفان ، على الصنم المعروف باسم « الاقيصر » (٢) .

ثانيا ، قيام ذلك « التنظيم » العملي لادارة مواسم الحج الوثنية في مكة . وهو « التنظيم » الذي شمل مهمات الرقادة والحجابة والسقاية وغيرها من الوظائف « التنظيمية » لشؤون الحج موزعة بين الزعامات المكية ذات السيطرة الاقتصادية والدينية . وشمل كذلك التزامات مختلف قبائل المنطقة (قبائل الشمال خصوصا) بموجبات اداء مراسيم الحج بصورة جماعية وسلمية ، كالتزامهم الامتناع الطوعي عن الحرب خلال المواسم الدينية هذه ، والتزامهم كون الامتناع عن الحرب محدودا بشهر ثلاثة معينة سميت هندهم - وفقا لهذا الالتزام - بالاشهر الحرم اي الواجبة الاحترام ، او الحرمات فيها الحرب .

ثالثا ، انخراط تلك القبائل كلها بصورة موضوعية ، خلال زمن الحج ،

(١ و ٢) ابن الطبري : « كتاب الاصلان » القاهرة ١٩٢٥ . ص ٢٥ ، ٢٨ ، ٤٧ والالوسي :

بلوغ الارب ، ج ٢ ، ص ٢٠٧ ، ٢٠٩ .

في عملية تتداخل فيها العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والادبية والدينية، تداخلًا تفاعليًا ينتج مزيدًا من الاندفاع الموضوعي نحو ذلك المجري المصام لمحركة صيرورة جديدة . وقد كانت الاسواق الموسمية ، المنقطة أثناء أداء مراسيم الحج ، هي المظهر الحركي الأكثر فاعلية في سياق هذه العملية المتداخلة .

ان جملة هذه الظواهر ، داخل الحقل الديني الوثني ذاته ، مرتبطة موضوعيًا بظواهر الواقع الاجتماعي ، أي تلك الظواهر التي كانت حصيلة عملية تاريخية تجري حينذاك باتجاه اختراق الاطر القبلية التعددية البدائية ، على طريق صيرورة « المجتمع » الجاهلي الكمي ، مجتمعا « عربيا » بالمعنى الكيفي .

تلك هي العملية التاريخية نفسها التي كانت ظاهرة الحنفاء نتاجها التاريخي الفعلي . فان « الحنفية » - كما نعرف الخطوط العامة لصورتها الجاهلية - لا تدعو الى اختراق الاطر القبلية التعددية حسب ، وانما هي تدعو الى اقتلاع هذه الاطر جذريا على مستوى الوعي الديني . ذلك لان دعوتها تتوجه - على هذا المستوى - الى اقتلاع جذورها الوثني ، من حيث كون الوثنية - بالأصل - وعيا قبليا تعدديا تقسيما للجماعة البشرية ذاتها . فليس من معنى لتعددية الالهة في الوثنية ، لولا انها الصورة القائمة في وعي الانسان القديم عن تعددية الاطر البدوية او الريفية او المدنية المنفصلة والمفتلة للتجمعات البشرية في المراحل الاولى لتاريخ التطور الاجتماعي .

من هنا ، وعلى هذا الاساس من تصور مدلول الوثنية ، نرى في دعوة الحنفاء الى الفاء عبادة الاصنام والى التوحيد الالهي ، دعوة ضمنية الى الفاء الاساس الاجتماعي الذي قام عليه كل البناء الذهني للعالم في وعي الوثنية الجاهلية . ومن هنا ، تحديدا ، ننظر بعناية مشددة الى هذه الظاهرة (الحنفاء) كحلقة ذات شأن كبير في مرحلة الانتقال من عصر الجاهلية الى عصر الاسلام . لكنها اشبه « بالحلقة المفقودة » في تاريخ تطور الانسان . ذلك ان « ليست الصورة التي رسمها المفكرون واهل الاخبار عن عقيدة الحنفاء واضحة ، فهي صورة غامضة مطموسة في كثير من النواحي » ، تخص الناحية الخلقية اكثر مما تخص الناحية الدينية . فليس فيها شيء عن عقيدتهم في الله ، وكيفية تصورهم وعبادتهم له . . . (1)

(1) جواد علي : ج ٥ ص ٥٧ .

لماذا الصورة عن عقيدة الحنفاء غامضة ومطموسة هكذا ؟ . .

السؤال يزداد الحاحا اذا نحن اخذنا ببعض الاخبار المروية عن الحنفاء من ان اكثرهم كان يقرأ ويكتب ، وان بعضهم كان له اطلاع على « الصحف » و « مجلة لقمان » و « الكتب السماوية » (١) . اقول : ان السؤال يزداد الحاحا على الباحث وهو ينظر في امثال هذه الاخبار عن الحنفاء ، لانها تفتيح امامه نافذة ، ثم لا يجد وراء النافذة غير افق يكتنفه القموص من جديد . فما « الصحف » ، وما « مجلة لقمان » ، واية « كتب سماوية » تلك التي كان يقرأها هؤلاء الحنفاء ، أي التي كانوا يستمدون منها عقيدتهم ، كما نفهم من تلك الاخبار ؟ . اما « الصحف » فاهل الجاهلية يطلقونها على مدلولات مختلفة لا تنحصر في المدلولات الدينية ، وهي في القرآن الكريم تطلق بصيغة غير مخصصة صراحة ، وان وصفت مرة ب « مطهرة » (٢) ومرة ب « مكرمة » (٣) ويقول المفسرون ان الوصف الاول يعني صحف القرآن (٤) وان الوصف الثاني يعني صحف الكتب السماوية بعامه (٥) ، سوى بعض الآيات التي تذكر « الصحف » منسوبة مخصصة (٦) ام لم ينبا بما في صحف موسى (٦) . لكن الآيات القرآنية التي تنص على ذكر الحنفاء تنفي انهم كانوا يملكون او نصارى (٧) ، أي انها تنفي ان تكون « صحف » اليهودية او النصرانية مصدرا عقيدة الحنفاء ، فهل « صحف القرآن » هي المعنية اذن في الاخبار الواردة عن الحنفاء ؟ لكن زمن الحنفاء قبل زمن ظهور القرآن . واما « مجلة لقمان » فليس من ضوء تاريخي نعرف به مضمون ما تحتويه ، لكي نتصرف امسرا جديدا في مسألة الحنفاء . بل كل ما لدينا من « لقمان » (٨) نفسه وعن « مجلته » هذه ، لا يزيد المسألة الا غموضا جديدا . . هناك نقطة ضوء واحدة صغيرة نجدها تنجبه بعيدا عن الحنفاء ، ونحاول نحن ان نراها غير بعيدة

(١) المصدر السابق : ص ٤٠٢ .

(٢) سورة البقرة : الآية - ٢ : « رسول من الله يتلو صحفا مطهرة » .

(٣) سورة عبس ، الآية - ١٣ : « في صحف مكرمة » .

(٤) محمد عبده : الاعمال الكاملة ، ج ١ ص ٢٧٤ : تحقيق محمد عبادة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٢ .

(٥) المصدر السابق : ص ٢٢٨ .

(٦) سورة النجم ، الآية - ٢٨ .

(٧) سورة البقرة : الآية ١٣٥ : « وسورة آل عمران : الآية ٦٧ - ٦٨ . ولقد ظهر نص

كل من الآيتين سابقا (ص ٢٢٦) .

(٨) راجع عن لقمان ، من المؤلفات العديدة ، فجر الاسلام (احمد امين) ط ٨ ، ص ٦٢ -

٦٤ ، وتاريخ العرب قبل الاسلام (جواد علي) ج ٥ ، ص ٣٦٠ - ٣٦١ .

هـ - المظاهر الدينية في القرآن :

يتبين مما تقدم ان المظاهر الدينية لمجتمع الجاهلية العربية قبيل الاسلام ، هي بقدر ما تعكس الشكل التاريخي الخاص للعلاقة بين الواقع الاجتماعي الجاهلي والوعي الاجتماعي الجاهلي ، تعكس كذلك - في ظاهرة الحنفاء - علامة تحول تاريخي على صعيد الوعي الديني . وهذا التحول على صعيد الوعي الديني ، كان من حيث بعده الواقعي - تعبيرا يكاد يكون مباشرا عن مخاض النظام القبلي الجاهلي بتحولات في أسسه المادية . اذ كان هذا النظام قد بلغ مرحلة ولادة التناقض الاجتماعي في داخله بعد ان اخذت تنسع دائرة الفوارق الاجتماعية بين فئتي الاغنياء والفقراء ، ضمن كل قبيلة بذاتها ، وعلى مدى المجتمع الجاهلي كله .

بناء على هذه الرؤية نستطيع ان ندرك ، جليا ، ان الاسلام عند ظهوره في هذا المجتمع لم يكن ظهوره امرا مفاجئا هبط عليه دون سابق علاقة بينه وبين تلك الظروف التاريخية الموضوعية المتحركة في هذا المجتمع . بل العكس هو الواقع . فان ظهور الدعوة الاسلامية في مجتمع مكة بخصوصها ، حيث كانت التناقضات الاجتماعية اشد منها في اي مكان آخر من مناطق الجزيرة ، يكشف بصورة صحيحة عن كون الاسلام لم يقم على فراغ ، وانما قام على اساس من ان تلك الظروف الموضوعية نفسها اقتضت ان يكون ، اي ان حركة تطور المجتمع العربي الجاهلي ، بابعادها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية اقتضت ان يجيء الاسلام بهذا الشكل الجديد عن ذلك الواقع الموضوعي .

ان القرآن الكريم ، بوصفه المظاهرة الكبرى للاسلام ، يشهد على صحة هذا التحليل . فقد برزت في مختلف السور القرآنية ، لا سيما المكية منها ، صور ملموسة لجميع المظاهر التي وصفناها في هذا الفصل ، وان جاء بعض تلك الصور على نحو من الرمز والايحاء ، وبعضها على نحو من التوجيه المركز حيناً والمبسوط حيناً آخر ، وبعضها على نحو من الوعيد بالعقاب الاخروي والوعد بالثواب الاخروي . ولنا ان نقول ان المظاهر الدينية التي رايناها في عرضنا السابق ، قد انعكست في القرآن الكريم على نحو ما انعكست فيه سائر مظاهر المجتمع العربي الجاهلي . وستقرأ الان نصوص بعض الآيات لئلا تراها تعرض عرضا واقعيا مختلف الاديان والنزعات والمقائد التي كان لها حضور في عالم اهل الجاهلية هنا وهناك من مناطق الجزيرة ، على النحو الاتي :

□ من الآيات التي تتحدث عن اليهود والنصارى والصائبة والمجوس من

عنهم : يروون عن « سويد بن الصامت » انه « قدم مكة حاجا او معنرا » وان النبي محمدا تصدى له ودعاه الى الاسلام . فقال سويد : لعل الذي معك مثل الذي معي . فقال النبي : وما الذي معك ؟ قال سويد : « **مجلة لقمان** » يعني **حكمة لقمان** » . فقال : اعرضها علي . فعرضها عليه سويد ، فقال : ان هذا الكلام حسن ، والذي معي افضل منه : قرآن انزله الله علي ، وهو هدى ونور . وتلا عليه القرآن ، ودعاه الى الاسلام . فلم يبعد . وقال : هذا حسن . ثم انصرف سويد . الى آخر الرواية (١) .

ان نقطة الضوء في هذه الرواية هي : **اولا** : ان « **مجلة لقمان** » تعني « **حكمة لقمان** » - كما ينص ابن الاثير - وان هذه « **الحكمة** » ليست بعيدة عما كان لدى صاحب الدعوة الاسلامية بعد ظهور امره علانية . **وثانيا** ، ان « سويد بن الصامت » الذي لم يذكره اهل الاخبار في عداد الحنفاء هو ايضا خارج على وثنية الجاهلية فعلا كالحنفاء ، والا فكيف صح لصاحب الدعوة الاسلامية ان يقول عن الكلام الذي عرضه عليه سويد من « **حكمة لقمان** » انه كلام حسن . **واما ثالثا** ، فنستنتج من كل ذلك ان ما سميناه « **ظاهرة الحنفاء** » هي ، بجوهر دلالتها وابعادها التاريخية لا تقتصر على افراد معينين معدودين كالذين عني اهل الاخبار بذكر اسمائهم ، بل كان لها معنى المظاهرة سمة وشمولا بحيث وجدت الطريق لنفسها ان تظهر باسم « **مجلة لقمان** » او « **حكمة لقمان** » كما باسم « **الحنفاء** » او « **الاحناف** » ، او ربما باسماء اخرى لم تنكشف لنا بعد ، وكما وجدت الاشكال المختلفة للتعبير عن دلالتها وابعادها : **خطابة** او **شعرا** او **حكمة** **تسير** **مسرى** **الامثال** . وفوق ذلك : وجدت في الاسلام نفسه تعبيرا عن دلالتها وابعادها بالشكل الافضل كما جاء على لسان صاحب الدعوة الاسلامية في رواية ابن الاثير .

اذا كان امر هذه المظاهرة على هذا المستوى وبهذا القدر من السيرة والاهمية ، فكيف حصل ان خرجت من زمنها التاريخي ذاك وهي « **غامضة** و **مطموسة** » ؟ . ولماذا حصل ذلك ؟ .

الجواب عسير ، ولكن سيبقى مطلوبا للبحث بالحاج ، كما بقي الجواب مطلوبا حتى الان عن السؤال حول « **الحلقة المفقودة** » في تاريخ تطور الانسان « **البشري** » . .

(١) الرواية ملخصة عن ابن الاثير (اسد الغابة : ج ٢ ، ص ٢٧٨ . ورواه ابن هشام (السيرة : ج ١ ، ص ٢٦٥ هامش الروض الانف) .

جهة ، وعن المشركين الذين يشركون غير الله في عبادتهم : من جهة ثانية :
 - « ان الذين آمنوا والذين هادوا والصائبين والنصارى والمجوس ،
 والذين اشركوا - ان الله - يفصل بينهم يوم القيامة »

١ سورة الحج : الآية ١٧) .

□ من الآيات التي نتحدث عن « الدهريين » اي الذين ينكرون قضية
 الخلق الالهي للكون وقضية البعث بعد الموت .

- « .. وقالوا : ان هي الا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما يهلكنا الا
 الدهر . وما لهم بذلك من علم . ان هم الا يظنون »

(سورة الجاثية : الآية ٢٤) .

□ من الآيات التي نتحدث عن يقرّون بخالق الكون وحدث العالم ،
 وينكرون مسألة البعث ورجعة الاجسام بعد الموت :

- « .. وضرب لنا مثلا ، ونسي خلقه . قل : من يحيي العظام وهي
 رميم ؟ قل : يحييها الذي انشاها اول مرة ، وهو بكل خلق عليم »

(سورة ياسين : الآية ٢٩) .

□ من الآيات التي نتحدث عن يقرّون بالخلق الالهي والبعث ورجعة
 الاجسام ، لكن ينكرون النبوات ويعبدون الاصنام بحجة انها شقيقة لهم
 عند الله . ومن هذا الفريق من كانوا يحجّون الى الاصنام في الكعبة :

- « الا الى الله الدين الخالص . والذين اتخلوا من دونه اولياء . هذا
 نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى . ان الله يحكم فيما هم مختلفون »

(سورة الزمر : الآية ٣) .

يمثل هذا العرض القرآني بيرهن الاسلام نفسه على مدى ارتباطه الواقعي
 بذلك المخاض التاريخي الذي تحدثنا عنه في هذا الفصل . اعني مخاض المجتمع
 العربي الجاهلي بتحولات في الاسس المادية لنظامه القبلي ، كان بين مظاهرها
 تحولات في موقفه المعرفي من العالم .

* * *

يفت بنا الفصل الاول هنا معلنا انتهاءه . فهل لنا ان نعلن اننا استطعنا
 في هذا الفصل رسم ابرز الملامح المميزة لحلقة من تاريخ تطور الفكر العربي (١)
 تقع في مركز البداية منه . نقول : « البداية » ولا نغنيها تاريخيا . فليست
 هي - بالطبع - الحلقة الاولى من حيث مكانها الحقيقي في تاريخ تطور الفكر
 العربي ، وانما هي الحلقة الاولى من حيث انقطاعها عن حلقات سابقة غابت
 حتى الآن عن السواهد المكتوبة او المحفورة والمنقوشة لتاريخ العرب ، غيابا
 مطلقا لم نكتشف اسبابه بعد .

(١) نقصد بتعبير « الفكر العربي » كل الاشكال المعرفية التي انتجها - وبتنجه - باللسنة
 العربية ناس عرب او مواطنون لهم في وطن مشترك . ويشمل هذا التعبير انواع الادب كلها
 والفلسفة والعلوم الخاصة وسائر ما يندرج في التشكيلات الثقافية المكتوبة والمنطوقة .

١ - التطور الاجتماعي

يمكن ان نستخلص من هذا الفصل ، بشأن مستوى التطور الاجتماعي لمجتمع الجاهلية ، بعض الاستنتاجات الاساسية التي نجعلها بما يأتي :

اولا : راينا ان عرب شبه الجزيرة في الجاهلية لم يكونوا بعزلة عن العالم الخارجي . فقد كان لوقع موطنهم الجغرافي وسط العالم المتحضر ، فسي العصور القديمة والوسطى ، فضل في ابعاد هذه العزلة عنهم . اذ جعل من شبه الجزيرة جسرا عالميا للتجارة وتبادل شعوب الغرب والشرق وشعوب اسية وافريقية مختلف المنتجات الطبيعية والصناعية وتبادل التأثير والتأثر اجتماعيا وسياسيا وثقافيا .

ثانيا : بفضل الطرق التجارية الكبرى التي كانت تخترق شبه الجزيرة من طرفها الجنوبي الى الشمالي وبالعكس، تهيأت اسباب الاتصال المادي والمعنوي بين العرب وغيرهم من الاقوام والشعوب والدول خارج بلادهم . وقد فتح هذا الاتصال مجالا لنشأة ظروف موضوعية ادت ، في نهايات القرن السادس الميلادي ، الى تفكك النظام القبلي البدائي بخصائصه المتميزة في بلاد العرب ايام الجاهلية ، والى ظهور طلائع متنوعة الاشكال لحلول تركيب اجتماعي جديد متطور بالقياس الى التركيب القبلي البدوي الذي اخذ يهتز ويتضعف بتأثير ما كان يبرز في مناطق البادية ، كما في المناطق الزراعية المستقرة وشبه المستقرة ، وفي المدن بالاخص ، من التمايز والتفاوت المادي والاجتماعي

مصيلا الفصل الاول

اذ كان يبدو ان ظاهرات هذا التمايز والتفاوت قد مهدت لنشأة انقسام اجتماعي على اساس جديد ، سيتطور الى انقسام طبقي ، بين اغنياء القبيلة وفقرائها ، ثم بين مالكي وسائل الانتاج وغير المالكين .

ثالثا : لم يبلغ هذا الشكل من التطور الاجتماعي مبلغ التضج الذي يسمح بنشوء **الدولة** في مجتمع عرب الجاهلية . غير انه اوجد **البذرة الاولى** للدولة في **مجتمع مكة** الذي كان آنذاك اعلى تطورا من المجتمعات العربية في سائر مناطق الجزيرة ، بفضل تركز التجارة والاموال التجارية في مكة ، ووضوح ملامح الملكية الخاصة هناك ، وبفضل ما ادى اليه ذلك من تجمع زعامة قريش الفنية للحفاظ على مصالحها وتنظيم علاقاتها المادية مع الفئات الاخرى من سكان مكة ، وسكان الجزيرة بعامة . من هنا نشأ **التنظيم السياسي الاول** ، الذي ظهر في الشكل المعروف تاريخيا باسم « **دار الندوة** » التي شبهها المؤرخون القريبون بمجلس شيوخ اثينا « الذين كانوا يجتمعون في المجلس » Ekklesin « للنظر في الامور » (1) .

٢ - التطور المذكور

ذلك التطور الاجتماعي ، كان ينعكس بوضوح في مختلف الظاهرات الثقافية التي كان ممكنا ان يتمتع بها مجتمع يعيش في مراحل تلك الظروف التاريخية . لكن هذه الظاهرات كانت متفاوتة في مدى تطورها ومدى انعكاس الواقع الاجتماعي فيها . وبقدم لنا الفصل الاول ، في هذا المجال ، الخطوط العريضة التالية :

اولا : كان الشعر واللغة اكثر تطورا من سائر الظاهرات الثقافية في الجاهلية . وهذا ما اتاح لنا استنتاج كون الشعر واللغة اعمق ارتباطا بتاريخ الجزيرة القديم الذي كان يتمتع بمستوى عال من التطور النسبي ، بدليل ما كان في جنوب الجزيرة بالاخص ، لا سيما اليمن ، من دول معروفة تاريخيا بتطورها الحضاري (سبا ، معين ، حمير) ، ويرقى تاريخها الى ما قبل الميلاد . وقد حدث انقطاع تاريخي بين ذلك الماضي القديم وبين جاهلية القرن السادس للميلاد ، لاسباب لم يكشف عنها ، بعد ، علم التاريخ كشفا يركن اليه الباحثون . لقد القى هذا الانقطاع التاريخي ظلاله الممتدة على الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي ظهرت في القرن السادس باشكالها

(1) جواد علي : ج ٤ ، ص ١٩٢ (تقلا عن Wall. P. 9)

المتأخرة . غير ان الشعر واللغة لا يرى الباحث فيهما صورة مطابقة لما كانت عليه تلك الاوضاع من مستوى متأخر . ذلك لان هذين الظهريين للثقافة الجاهلية كانا اعلى تطورا من سائر ما عداهما من مظاهر الحياة الجاهلية باطلاق .

ثانيا : تنحصر المعارف الجاهلية بحصيلة متفرقة غير منتظمة من التجارب الحسية المباشرة والمحاكمات الفكرية البسيطة ، خلال التعامل اليومي الحي مع اشياء الطبيعة والظواهر الكونية المكشوفة لديهم والمؤثرة في حياتهم اليومية ، وخلال مجرى العلاقات الاجتماعية المعينة وما تخلقه هذه العلاقات من نوعية محددة للعادات والتقاليد والاشكال الحقوقية العفوية التي كانت تقوم عندهم مقام القوانين في المجتمعات الحضارية .

ثالثا : كانت الظاهرات الدينية اشد ظاهرات الوعي في الجاهلية ، تأثرا بعملية النشاط البشري المادي . فحين كان النظام القبلي البدائي لا يزال سائدا حياة الجاهليين ، ولا يزال يقسم مجتمعاتهم القبلية على اساس من رابطة الدم والنسب باضيق حدودها ، كانت الوثنية وحدها هي ديانتهم السائدة . ذلك لانها تمثل في وعيهم صورة عالمهم القبلي نفسه : فهو عالم العلاقات البشرية بأبسط تكويناتها التاريخية واكثرها تجزؤا وتعددا ، وهي - اي الوثنية - على مثاله ، من حيث كونها اولا تبسيطا ساذجا لعلاقة الانسان باشياء الطبيعة وظاهراتها ذات التأثير المباشر في حياته اليومية . فان الوثنية تدور هذه العلاقة كملاقة سيطرة مطلقة قدرية ثابتة ونهائية على الانسان .

وثانيا ، من حيث كونها - اي الوثنية - قائمة على تعدد الآلهة تبعها لتعددية الجماعة القبلية ذاتها .

لكن ، حين بدأ مجتمع الجاهلية يتمخض ، قبيل الاسلام ، بتحولات تؤدي الى تغيير في تركيبه الاجتماعي وفي اتجاه علاقاته الاجتماعية نحو الانقسام على اساس جديد يمهّد للاساس الطبقي ، اخذت الظاهرات الدينية تتأثر بهذا التمهض الاجتماعي ، فراينا الوجهة **التوحيدية** تبرز في هذه الظاهرات : برزت اولا في التوحيد اليهودي حيث وجدت ، في بعض المناطق ، قاعدة للديانة اليهودية ، وثانيا في التوحيد بمفهومه المسيحي حيث وجدت ، في مناطق اخرى ، قاعدة للديانة المسيحية . ثم ظهر في نهايات عهد الجاهلية شكل ديني جديد لا يأخذ بمفهوم التوحيد اليهودي ولا المسيحي ، بل بالمفهوم الذي سيصبح مفهوم **التوحيد الاسلامي** . وهذا هو دين الحنفاء . هذا الذي كان التعبير الناضج ، على صعيد الوعي الديني ، عن اتجاه المجتمع العربي الجاهلي نحو الصراع مع نظامه القبلي البدائي التمددي .

الفصل الثاني

عهد ظهور الاسلام

(٦١٠ - ٦٣٢ م)

١ - « رد الفعل » المطبق

١ - محمد وقريش

محمد بن عبد الله نشأ يتيما فقيرا رغم انتمائه لقريش . أنه ينتمي الى فرع من هاشم في قريش ، هو فرع بني عبد المطلب جده لآبيه . وينسب عبد المطلب هم اقل الفروع القرشية الهاشمية ثراء ، لا سيما بيت ابي طالب عمه الذي احتضن سنوات صباه بعد وفاة جده . بدأ محمد حياته العملية باكرا « يرعى غنم اهله ويرعى غنم اهل مكة » (١) . وفي ما بعد كان يقول : « نبعت موسى وهو راعي غنم ، ونبعت داود وهو راعي غنم ، ونبعت انا راعي غنم اهلي بأجباد » (٢) . ثم اشتغل لخديجة بنت خويلد ، التي أصبحت زوجته الاولى ، في قافلة تجارية لها تسير بين مكة والشام . ويدعو ان حكاية اتصاله بالحنفاء حقيقية واقعة ، بل ربما كان واحدا منهم . فرغم السؤال الكبير الذي يلاحظنا بحثا عن الوضوح التاريخي بشأن جماعة الحنفاء ، نجد بعض الوضوح في اشارات المؤرخين الى الصلة العضوية بين صاحب الدعوة الاسلامية وهذه الجماعة (٣) ، اضافة الى الآيات القرآنية التي تؤكد هذه الصلة وهي

- (١) كتب السيرة .. راجع محمد حسين هيكل : « حياة محمد » ، ط ٥ ، القاهرة ١٩٥٢ ص ١١٨ - راجع محمد جميل بيهم : « فأسفة تاريخ محمد » ، بيروت ١٩٦١ ، ص ١٠٠ .
(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد : دار صادر - دار بيروت ١٩٥٧ ، ج ١ ، ص ١٢٦ .
(٣) راجع اسعد طلس : تاريخ الامة العربية - عصر الانشقاق (مكتبة الاندلس، بيروت ١٩٥٧) ، ص ١٦٤ . وفي « اسد القابة » لابن الاثير (ج ٢ ، ص ٢٣٦) ان النبي سئل عن زيد بن عمرو بن نفيل ، وهو من أبرز الحنفاء ، فقال النبي : يبعث امة وحده ، وكان يتبع في الجاهلية ويطلب دين ابراهيم الخليل ويوحى الله ويقول : آلهي آله ابراهيم ودينه دين ابراهيم ، السى آخر الحديث .. وهنا مؤشر آخر لتلك الصلة بين محمد وجماعة الحنفاء .

نوضح ان الحنفية دين ابراهيم . وانها الدين الحق : « قل انني هداي ربي الى صراط مستقيم ، ديناً قديماً ابراهيم حنيفاً ، وما كان من المشركين » (١١) . « ومن احسن ديناً ممن اسلم وجهه لله وهو محسن ، واتبع ملة ابراهيم حنيفاً » (١٢) . ذلك يؤكد الارتباط الواقعي بين الاسلام والحنفية بوصف كونها تياراً دينياً - فكرياً ظهر في منطقة زراعية البصرة ، وكان له مبشرون في المناطق المستقرة من الجزيرة ، وفي مكة ذاتها بالاحص ، وكان المبشرون به اشخاصا ذوي شان مرموق في اهل الجاهلية ، وكان ظهوره - وفقاً لتحليلنا السابق - شكلاً من التعبير عن التفسيرات المسجدة في اسس العلاقات الاجتماعية لمجتمع الجاهلية . بمعنى ان تيار الحنفية هو ذاته كان يشكل ظاهرة من مجموعة الظواهر المتشابهة الناشئة عن ذلك الاتجاه العام لحركة المجتمع الجاهلي نحو تغير لا يقتصر على اسسه المادية ، بل من الختم ان يتناول ايضاً حقل الوعي الاجتماعي بشكله التاريخي حينذاك ، وهو الشكل الديني .

ان هذه النظرة الى العلاقة بين ظهور الاسلام وظروف تلك المرحلة من تاريخ العرب ، بل تاريخ المجتمعات الاخرى القريبة من جزيرة العرب ، لهي نظرة تكشف عن الجذور الاجتماعية والمعرفية للمهام الكبرى التي كان على الاسلام ان ينهض بدوره التقدمي في تحقيقها . لتغيير خارطة الواقع الاجتماعي والواقع المعرفي لأكبر من مجتمع واحد في اكثر من قارة واحدة خلال القرون الوسطى كلها .

لقد وضع ، منذ بدء الدعوة الاسلامية ، ان صاحب هذه الدعوة يقف في المدى الزمني القريب ، على صعيد اخر غير الصعيد الذي تقف عليه زعامة قريش بسلطانها المادية ، وهي الزعامة المتمثلة بكبار التجار والمرايين من اصحاب « الملا المكي » و« اركان » دار الندوة . . . ووضح من ذلك ان موقع الاسلام في حركة التغير سيكون الموقع المؤثر في دفع هذه الحركة لصالح التقدم ، اي لصالح العملية التاريخية التي كانت تقتضي انتقال العلاقات الاجتماعية من شكلها البدائي الى شكل اعلى منه وارتقى في طريق التطور . وفقاً لمنطق القوانين العامة الموضوعية للتطور .

من هنا كان « رد الفعل » سريعاً بوجه محمد . وهو « رد فعل » لا يمكن ان لا نرى الواقع « الطبقي » في اساسه ، وان كان صحيحاً القول بان الانقسام الطبقي لم تكن قد نضجت ظروفه بعد . لكن معالم كينونته الاولى كانت تتنامى

(١) سورة الانعام : الآية ١٦١ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٢٥ .

بوضوح في المجتمع المكي خصوصاً . ان « رد الفعل » تجاه اعلان الدعوة الاسلامية كان واحداً من هذه المعالم الاكثر وضوحاً والاعمق دلالة . فقد انقسم الناس في مكة ، لدى اعلان الدعوة ، فريقتين : فريق الاغنياء اي كبار اصحاب الاموال التجارية والمرايين ومالكي الارض في الطائف وذوي الامتيازات المتعلقة بالسيطرة على شؤون الحج والاسواق الموسمية . . وفريق الفقراء ، اي المعدمين منهم والمستخدمين في الاعمال والرحلات التجارية والعبيد والموالي المصطفيين ذوي الاصول غير العربية . . الفريق الاول : بادر الى رفض الدعوة بفيظ واستعلاء ترافقهما محاولة الاغراء والرشوة اول الامر ، فلما اخفقت المحاولة اعقبها الاضطهاد باقى اشكاله . والفريق الثاني : وجد في الدعوة تعبيراً عن وعيه المكبوت ، اي عن شعوره الفاض بالاذى الذي يناله جراء التفاوت المادي الاجتماعي ، وقساوة الاستخدام والاستثمار ، لا سيما ما يعانيه هذا الفريق من فداحة شروط المرايين والمحترمين . لذا نجد ناساً من هذا الفريق سارعوا للانضمام الى الدعوة متحمسين اشد الاذى ، في حين خشي منهم ناس آخرون عواقب الانضمام اليها علانية ، ففعدوا متربصين نتيجة الصراع .

لقد نادى محمد ، منذ بدء الدعوة ، بتسفيه من يكدسون الاموال ويأكلون اموال اليتامى والمساكين ويمارسون الربا ويحتكرون مواد المعيشة ، ثم تسفيه عبادة الاصنام وتعددية الالهة . فوجدت زعامة قريش ، في مضامين هذه الدعوة ، شبح انتفاضة اجتماعية وفكرية اذا هي انتصرت ستقضي ، اولاً ، على المكانة الدينية الوثنية للكعبة من حيث هي جاذب استقطاب تجاري ، اساساً ، في داخل الجزيرة وخارجها . فان الصفة الدينية للكعبة مرتبطة عضوياً بصفاتها التجارية . وستقضي ، ثانياً ، على امتيازات الزعامة القرشية بما هي امتيازات اقتصادية وسياسية جوهرياً .

٢ - التوحيد والقيام

اذ كانت الايات القرآنية هي اللسان الناطق باسم الدعوة ، واذ كانت بيانها الفني بالفة ذروة المستويات البيانية التي كان القوم يتذوقونها يومئذ بنوع من الحس الجمالي الادبي المتطور تطوراً عالياً بالنسبة لتلك المرحلة ، كان طبيعياً - لذلك - ان يجتذب هذا البيان الارتفاع احاسيسهم الجمالية بروعة اسلوبه وخلابة نسيجه الفني ودقة اشاراته الى قصص الافديمين وشرائعهم ، والى تقاليد الجاهلية وعاداتها ونظم حياتها . فقالوا حيناً بانه شاعر ، وحيناً بانه ساحر ، وبالف بعضهم في تشويه امره ، فقالوا : مجنون !

والقرآن ، في آياته وسوره المكية ، دعا الى محوريين مركزيين :

التوحيد ، والقيامة :

□ اما التوحيد ، فان الذي يعنينا من شأنه ، في هذا البحث ، لا مضمونه الايماني الديني . فهذا موضوع له مجاله الخاص . وانما يعنينا هنا ما يكمن في عمق هذا المضمون (تقصد البعد الاجتماعي لمعنى التوحيد) . واذا كان الحنفاء قد عبروا عن هذا البعد الاجتماعي بطريقة عامة لم تستطع الكشف عن خصوصيته بجلاء ، فذلك لان تيار الحنفاء يبرز الى السطح في وقت كانت فيه عوامل تفكك النظام القبلي لا تزال في درجة المخاض . وما جاء الاسلام الا وقد اصبح تفكك هذا النظام حاجة فعلية ضرورية تاريخيا ، واصبحت الحاجة تلك اكثر من كونها حاجة الى التفكك بذاته كفعل ثفي وهدم فقط اذ كان الامر قد تجاوز ذلك ، وتضجت العوامل : الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية ، لوضع مسألة انهيار النظام القبلي ومسألة قيام النظام البديل له في مستوى واحد على جدول المهمات المرحلية لعملية تطور مجتمع الجاهلية العربية التاريخي . نعني بالنظام البديل ذلك الذي ينبغي له ان يقيم الابنية والاطر الفوقية القادرة ان تمثل ، على مستوى القيادة والتشريع والفكر ، ما كان يحدث من تغيرات في مستوى القاعدة المادية والعلاقات الاجتماعية . وقد كان محور هذه التغيرات ، هو التغير في مجال تقسيم العمل . فهذا يقتضي - بدوره - تغيرا في انقسام المجتمع الجاهلي لا على اساس الانتماء القبلي بحد ذاته مستقلا عن انتماءات المواقع في عملية انتاج الحاجات المادية للمجتمع . فقد اصبح انقسام اهل الجزيرة العربية الى وحدات قبلية منفصلة ، مستقلة بعضها عن بعض ، عائقا فعليا دون تحقيق مهمات العملية التطورية المرحلية كان لا بد اذن من اختراق هذا العائق ، اي كان لا بد اذن من « حضور » الاطار التوحيدي القادر ان يكون اطارا واحدا للتناقضات ذات النوعية الاجتماعية الجديدة كان لا بد من « حضوره » حضورا فعليا بوصف كونه قوة مادية موحدة اولا ، وبوصف كونه فكرة مبدئية توحيدية على مستوى الوعي ثانيا وقد جاء الاسلام ليكون هو هذا « الحضور » الفعلي ، على المستويين كليهما : مستوى القوة المادية « كمؤسسة » ، ومستوى الوعي كفكرة او مبدأ او عقيدة . وهذا ما كانه معنى التوحيد ، من حيث البعد الاجتماعي الكامن في مضمونه الديني المباشر ، اي مضمونه الايماني الاسلامي الخاص . وهذا ما كان يشير اليه التوجيه القرآني في الكثير من آياته :

« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا به اليك ، وما

وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان : اقيموا الدين ، ولا تفرقوا فيه » (سورة الشورى : الآية ١٤) .

« واطيعوا الله ورسوله ، ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ، واصبروا ان الله مع الصابرين » (سورة الانفال : الآية ٤٦) .

« ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات . . » (سورة آل عمران الآية ١٠٥) .

« واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالتف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا . . » (سورة آل عمران : الآية ١٠٣) .

ان هذا البعد الاجتماعي لمعنى التوحيد ، قد اظهره محمد ناص صريحا في اول وثيقة سياسية وضعها ، اثر الهجرة الى المدينة ، معلنا المبادئ الاولى لخطة العمل التحالفي بين مختلف الفرقاء الذين صار المسلمون فريقا منهم في دار الهجرة هذه . جاءت هذه الوثيقة بصورة كتاب ، اذ « كتب محمد بين المهاجرين والانصار كتابا واعد فيه اليهود وعاهدهم واقرهم على دينهم واموالهم ، واشترط عليهم واشترط لهم » (١) . تبدأ الوثيقة - الكتاب هكذا :

« . . هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم وجاهد معهم : انهم امة واحدة من دون الناس . . » (٢) . فهذا اول مبادئ الوثيقة . وهو المبدأ الذي يرسم الاشارة الى وجهة المسيرة التاريخية ، مسيرة العبور من علاقات « التجمع » القبلي الكمي الى علاقات المجتمع الحضري الكيفي .

□ اما عقيدة القيامة التي كانت المحور الاساسي الثاني للدعوة الاسلامية ، فان الكشف عن الدلالة القرآنية الظاهرية للكلمة المعبرة منها ا كلمة « القيامة » : سيفيدنا في الكشف عن المضمون الاجتماعي الكامن في هذه الدلالة .

لقد فسر القرآن الكريم نفسه عبارة « يوم القيامة » الواردة فيه تكرارا

(١) محمد حسين هيكل : حياة محمد ، ص ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق .

بأنها تعني « يوم الدين » . ماذا رجعنا الى الدلالة اللغوية لكلمة « الدين » في الجاهلية عند صدور القرآن ، وجدناها تعني « الحساب » أو « المحاكمة » ، أو « الجزاء » (١) ، في جملة ما تعنيه . فيوم القيامة إذن . نسي دلالة القرآنية ، هو يوم محاسبة الناس أو محاكمتهم في العالم الآخروي عن كل ما فعلوه في عالم الحياة الدنيا ، عالم الأرض والبشر . . . ومؤدى ذلك ان وراء المعنى الميتافيزيقي لمقيدة القيامة مضمونا اجتماعيا يرتبط ، اساسا ومنطلقا ، بحياة الناس كبشر ، وبملاقاتهم الواقعية على صعيد الواقع البشري المادي . غير ان هذا المضمون الاجتماعي كان في بدء الدعوة الإسلامية بمثابة ، قبل الهجرة ، يقف ضمن حدود وعيد المؤمنين بالدعوة ان ينالوا الجزاء الحسن في الآخرة ، والوعيد لرافضي الدعوة ومناهضيها ان يلحقوا شديد العقاب « يوم القيامة » (٢) . أي ان الدعوة ، في تلك المرحلة لم تتجاوز النطاق الاخلاقي والنطاق الغيبي مجردين - أولا - من الجاذب المادي للضعفاء والمضطهدين والمستثمرين في حياتهم البشرية المباشرة ، ومجردين - ثانيا - من الرادع المادي للذين يمارسون عمليا فعل الاضطهاد والاستعمار مع الفئات الأخرى المستضعفة . فان مواقف الوعد والوعيد لم تقترن حينذاك بالانتماءات التنظيمية والعملية التي بدأت تظهر عقب الهجرة الى المدينة وخلال الانتصارات المتلاحقة ، من بعد ، على خصوم الاسلام في مكة ، ثم في سائر مناطق الجزيرة .

٣ - في مكة ، قبل الهجرة

لماذا ظلت الدعوة نحو ثلاث عشرة سنة في مكة ، تواجه اريستقراطية قريش بالثبات المرهق في موقفها ، وتواجهها اريستقراطية قريش بالاصرار الشرس على مناهضتها واضطهادها ، حتى كاد ميزان القوى ، تحت وطأة الشراسة القرشية ، يعيل تغير صالح الدعوة ، لولا ان تهيأت ظروف الهجرة الى يثرب ؟ .

(١) راجع قاموس الفيروزآبادي ، مادة « دين » .

(٢) من اروع صور الوعد والوعيد القرآنية بيوم القيامة : « .. يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية . فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول : هاؤم افراوا كتابيه . اني ظننت اني ملائ حسابية ، فهو في عيشة راضية ، في جنة عالية ، فلوفها دائية . كلوا واشربوا هنيئا بما اسفلتم في الايام الخالية . واما من اوتي كتابه بشماله فيقول : يا ليتني لم اوت كتابيه . ولم ادر ما حسابيه ، يا ليتها كانت الفاقية ، ما اغنى عني مالي . هلك عني سلطانيه . فخلوه فلوله ، ثم الجحيم صلوه ، ثم في سلسلة ذرعا سبعون ذراعا فاسلكوه ... » (سورة الحاقة : الآيات ١٨ - ٢٢) .

يمكن تفسير ذلك بما قلنا ، في الفقرة السابقة ، من غياب الجاذب المادي ، حينذاك ، للضعفاء والمضطهدين والمستثمرين من سكان مكة ، فوقفوا - لذلك - من الدعوة وصاحبها وانصارها القلة موقفا هو اشبه ان يكون غير مبال بان تتخذ او تنتشر . . ذلك بالرغم من اعلان الدعوة الإسلامية مبدا مكافحة التعامل الربوي والاحتكار وكنز الذهب والفضة بتحريمها جميعا . وهذا يعني التصدي لاهم الاسس التي تقوم عليها السيطرة اريستقراطية القرشية في المجتمع المكي . ان التفسير الواقعي لهذه الظاهرة يدعو الى القول بان العامل المؤثر في تقاعس مستضعفي مكة ، كفتات لا كأفراد ، عن نصره الاسلام في مرحلة ما قبل الهجرة الى يثرب ، هو فهمهم آيات الثواب والعقاب على انها انصراف عن المستلزمات المادية الدنيوية لمبدأ الثواب والعقاب وانها مقتصرة على المفهوم الاخلاقي والغيبي للثواب والعقاب . ان هذا التفسير يستبعد إذن تفسير مؤرخي السيرة (١) القائل بان اضطهاد الزعامة القرشية محمدا وانصاره قد اخاف تلك الفئات المستضعفة من ان تنضم الى دعوته وان تقوم بالدور الذي كان مفترضا ان تقوم به لانتصار الدعوة ، أي لانتصار المبدأ القارب لمصلحتها ، كفتات اجتماعية عريضة . نعتي مبدا مكافحة التعامل الربوي والاحتكار وكنز الذهب والفضة . . فالواقع ان هذه الفئات المستضعفة لم يكن باستطاعتها ان تجد في الدعوة حينذاك مكسبا لها ينقذها من الشقاء المادي في حياتها الراهنة ، ولا ان تجد في آيات الثواب والعقاب غير المكسب الموعودة به في اجل مؤجل الى « يوم القيامة » . فهل - ترى - كانت تنقاس عن نصره الدعوة لو انها وجدت فيها ، اثناء المرحلة المكية ، وسيلة الانقاذ العاجلة من شقائها المادي الراهن ، ام كانت تندفع الى نصرتها بحماسة لا يرد لها خوف الاضطهاد القرشي مهما تعاضمت شدته وقسوته ؟ وليكن السؤال بشكل آخر :

- هل كان لمعادلة الثواب والعقاب الاخرويين المؤجلين ، ان تشكل بداتها في العهد الاول المكي ، عامل اقراء لدى تلك الفئات المحرومة ، وعامل ودع لدى اريستقراطية قريش المسيطرة ؟ .

هذا السؤال يتوجه الآن على مستوى الوعي بالدرجة الاولى . بمعنى انه :

(١) يجد هذا التفسير صداه لدى المستشرق الفرنسي الفنان السلام « الفونس ايبه دينيه » في كتابه « محمد رسول الله » . يقول دينيه : « .. واخذت المجاهرة العظمى من اهل مكة - خالفة من هؤلاء المنصبين الطفاة او متحمسة بهم - يصدون عن رسول الله او يفرقون منه ... » (ترجمة محمد عبد العظيم محمود - شيخ الازهر الان - وعبد الحليم محمد ، دار المعارف بمصر ١٩٦٦ ، ص ١٢٦) .

هل كان لدى طرفي التناقض الاجتماعي هذين استعداد معرفي لاستيعاب الثواب والعقاب الأخرويين كعالمي : أغراء من جهة ، وردع من جهة أخرى ؟ . ندع أحد كتاب السيرة المعاصرين يجيب عن هذا السؤال بطريقته :

هذا الكاتب ، اذ هو يتحدث عن واحد من الأسباب التي منعت قريشا من الاستجابة للدعوة المحمدية ، يرى ان هذا السبب هو : « فزعهم من البعث ومن عذاب جهنم يوم الحساب » . « وهذا هو محمد يعلن اليهم ، في آيات مرعبة تنخلع من هولها القلوب وتضطرب الافئدة ، ان ربهم لهم بالمرصاد ، وانهم مبعوثون في اليوم الآخر خلقا جديدا ، وان اعمالهم هي وحدها الشفيعة لهم » (١) . لكن الكاتب ، بعد ان يرد نصوص هذه الآيات المرعبة ، يستدرك فيقول : « .. فهم لم يكونوا يعرفون البعث ، ولم يكونوا يعترفون بما يسمعون عنه . لم يكن احدهم ليتوهم انه مجزي عن عمل هذه الحياة بعد مفارقتها الحياة . انما كان خوفهم من المستقبل في هذه الحياة . كان خوفهم من المرض ومن الاصابة في الاموال والبنين وفي المكانة والجاه (...) اما الجزاء بعد الموت ، اما البعث والنشور يوم ينفخ في الصور ، اما الجنة التي اعدت للمتقين وجهنم التي اعدت للظالمين - اما ذلك كله فلم يكن بدور بخواطرهم .. » (٢) .

بالرغم مما يقع فيه الدكتور هيكل من تناقض ، هنا ، بين قوله بـ « فزعهم من البعث ومن عذاب جهنم يوم الحساب » وبين قوله بانهم « لم يكونوا يعرفون البعث الخ .. » - بالرغم من ذلك نرى ان هذا الكلام يتلمس واقع المسألة حين يضع اليد على النقطة التي كانت تستثير مخاوف الزعامة القرشية من الدعوة الإسلامية . هذه النقطة هي حيث يقول حقا : « انما كان خوفهم من المستقبل في هذه الحياة . وكان خوفهم من المرض ومن الاصابة في الاموال والبنين وفي المكانة والجاه » ، اي كان خوفهم يتعلق بمصالحهم المادية ، اي بامتيازاتهم المكتسبة في تاريخ من السيطرة على مقاليد مكة ، تجاريا وسياسيا ودينيا . تلك هي المسألة .. وفي الوجه المقابل ، كان للفئات المحرومة من اهل مكة مخاوفها كذلك : كان خوفها ان يكون تأجيل الثواب والعقاب الى يوم الحساب ، تأجيلا لحل قضيتها ، قضية شقائها المادي في ظروف السيطرة المطلقة للتعامل الربوي والاحتكاري . اي ان خوف هذه الفئات ، في الوجه الآخر ، انما هو خوفها « من المستقبل في هذه الحياة » . تلك هي المسألة هنا ايضا .. اذا كانت المسألة هي هكذا بجوهرها - وهي كذلك بالفعل - فان المحدد

(٢١) محمد حسين هيكل : « حياة محمد » ، ص ١٧٧ - ١٧٩ .

لوقف كل من طرفي التناقض الاجتماعي الرئيس في المجتمع المكّي يومئذ ، لم يكن هو ان يعرف البعث او لا يعرف .. ان وضع المسألة على مستوى الوعي ، صحيح هنا . لكن ، اي معنى من الوعي ؟ .

ان « ردود الفعل » السلبية التي ظلت تحكم موقف اريستقراطية قريش التجارية من دعوة الاسلام طوال ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة الكبرى الى المدينة ، كانت تشكل مظهرا اوليا ساذجا من مظاهر الوعي الطبقي بشبه « ردود الفعل » الانعكاسية العضوية . لقد كان هذا الموقف انعكاسا عفويا من اثر صدمة المفاجأة التي احدثتها نداءات الاسلام الاولى بالدعوة الى نبذ الاصنام نبذا مطلقا وحصر الايمان الديني كليا في الايمان بالله الواحد الاحد ، مع السخر والهزء بكل الاصنام التي يعبدون وتسفيه عبادتهم اياها دون هوادة . فقد استشارت هذه النداءات شعور كبار تجار قريش بالخطر يهدد مصالحهم المادية المباشرة ، اذ عبادة الاصنام ، وهي مجتمعة في الكعبة بمكة ، كانت من اهم مصادر الربح المادي لهذه الفئة ، اذ جعل ذلك مكة مقصدا لمختلف قبائل الشمال الغربي والشمال الشرقي من الجزيرة بالاقبل ، واذ جعل ذلك ايضا مواسم الحج الى الكعبة ، مجتمع الاصنام ، استقطابا لاعظم النشاط التجاري والتعامل الربوي ربعا واكثر دعما لزعامة اركان « دار الندوة » المكية ، اي لذلك الشكل الجديد من السلطة « السياسية » لسيطرتهم التجارية والمالية .

ذلك وجه من الخطر الذي استشعرته زعامة قريش . وهناك الوجه الاخر لهذا الخطر . وهو الذي يأتي من كون النداءات الاسلامية الاولى هذه ، اقترنت بنوع من التعاليم العامة ذات المنزع الاخلاقي والانساني ، كما في الدعوة الى تخفيف الشقاء المادي عن الفئات الاجتماعية الدنيا والى انصاف الفقراء والضعفاء والمساكين والى مساواة الناس في المنزلة عند الله دون تفریق بينهم على اساس من الجنس او اللون او الدم والنسب ، وكما في الآيات القرآنية الاخرى التي شجبت التعامل الربوي واحتكار المواد المعيشية وكنس الذهب والفضة ، وما الى ذلك . ان هذا النوع من التعاليم المكية - ومعظمها يحمل الطابع الاخلاقي قبل التشريعي - قد خلق لدى زعماء « دار الندوة » انطباعا او ايحاء بان الاسلام جاءهم ليضع نقله كله في الكفة الاخرى ليزان القوى الاجتماعية الجديدة التي كانت تنمو في مجتمع الجاهلية الاخيرة ، كما راينا في الفصل الاول . والكفة الاخرى هذه تعني كفة الفئات الاجتماعية الدنيا ، اي المضطهدين والمستثمرين من قبيل الزعامات التجارية والقبلية حينذاك .

لكن هذا الوعي الاول الساذج الذي عبثت عنه ردود الفعل المتشعبة

نجاه الاسلام . كان قاصرا - فسورا تاريخيا بالطبع - عن ادراك ان ردود الفعل هذه ليست في مصلحة الزعامة القرشية النجارية ذاتها . بل الامر على العكس ، كما سترى . فلو ان هذه الزعامة كانت قادرة ، في تلك الفترة المكية الاولى ، على رؤية الاتجاه التاريخي الذي يتفق مع وجهة الاسلام ، في المسار العام لحركة تطور المجتمع العربي ، لكان عليها ان ترى في هذه الوجهة مسار تطورها المستقبلي هي نفسها ، كفتة اجتماعية تشكل نواة طبقة مؤهلة ان تلعب دورها الكبير في التشكيل التاريخي المرتقب .

يكفي القول هنا ان وقت ظهور الاسلام كان الوقت المنتظر لتفجير الاطر القبلية ، كضرورة تاريخية ، تمهيدا لقيام اطار واحد توحيدى يحقق المناخ الضروري لتأسيس المجتمع العربي الكيفي ، دون الكمي ، اي المجتمع ذي النوعية الجديدة من حيث علاقاته الانتاجية ، ومن حيث تركيبه الاجتماعي ، ومن حيث مؤسساته التي ستنشأ من اجل تنظيم هذه العلاقات ، ومن اجل تطوير الاسس المادية لها . . انه ذلك المجتمع الذي ظهر من بعد ، وكان بدا مرحلة نموه ، آنذاك ، في هذا الافق الذي انفتح تاريخيا مع ظهور الدعوة الاسلامية .

اذن من الصحيح القول ان تفجير الاطر القبلية وقيام الاطار التوحيدي كمهمة اولى من مهمات المرحلة التاريخية التي افتتحها ظهور الاسلام ، لم يكونا في موقع التناقض مع مصلحة هذه الفئة التي وقفت ثلاث عشرة سنة في وجه الدعوة الاسلامية تناصبها العداء الشرس ، وهي لا تدري انها - بذلك - تؤجل بدء مرحلة تطورها هي ، اي تطور هذه الفئة نفسها ، لتلعب دورها المستقبلي كطبقة اساسية تبهم في بناء المجتمع العربي - الاسلامي الذي سيأتي . من هنا خطأ رؤية الزعامة القرشية حين اخطأت موقع العلاقة التناقضية بين مصلحتها « الطبقية » ودعوة الاسلام . بمعنى ان خط التطور التاريخي لم يكن يتجه الى التناقض الذي توهمته هذه الزعامة ، بل كان من ضرورات التطور نفسه ان يحصل الذي حصل بالفعل بعد فتح مكة من مشاركة هذه الزعامة في مسيرة التحولات التاريخية التي احدثها الاسلام منذ انتصاره في شبه الجزيرة وخروجه الى خارطة العالمية لذلك العصر .

ب - الكون والانسان في اطار التوحيد

١ - البعد المعرفي للتوحيد

مسألة الضرورة التاريخية لتفجير الاطار القبلي وقيام الاطار التوحيدي بديلا عنه ، هي مسألة قانون التطور نفسه في تلك اللحظة من الزمن التاريخي . واذا كانت عقيدة التوحيد الاسلامية هي المظهر اليماني المركزي للعلاقة بين دعوة الاسلام وظروف الواقع الاجتماعي في الزمان والكان المعينين ، فان لهذه العلاقة مظاهرها الاخرى المعبرة عن وجوه الترابط بين مختلف النظم الاسلامية ومختلف السمات التاريخية المميزة لذلك الواقع الاجتماعي بالذات . وفي هذا السياق يبرز **البعد المعرفي** لعقيدة التوحيد كمظهر من اعمق تلك المظاهر اثرا في ما سيكون من علاقة الترابط بين مسارين للتطور اللاحق : مسار تطور المجتمع العربي - الاسلامي ، ومسار تطور الفكر العربي - الاسلامي ، وفي ما سيكون لعلاقة الترابط هذه من اثر في نشوء وحدة فكرية تجد جذورها في وحدة تربتها التي هي الاسلام نفسه .

ان البعد المعرفي لعقيدة التوحيد يبدأ تحققه في النداءات الاسلامية الاولى ذات التوجهات التعليمية . ففي هذه النداءات يقدم الاسلام اشكالا من **المعرفة** عن الكون ، بما فيها من معرفة الطبيعة ومعرفة مركز الانسان ودوره ومسؤولياته في هذا الكون . وكل ما يقدمه الاسلام من معارف في هذه الموضوعات ، بلسان الايات القرآنية ، يصب في المسألة المركزية للدعوة الاسلامية ، وهي مسألة توطيد **فكرة التوحيد** ، كمقيدة ايمانية ، وكاساس لما سيكون من بناء ايديولوجي .

٢ - الكون والطبيعة

تكاد تكون الآيات القرآنية التي ظهرت في العهد المكي الأول ، أي قبل الهجرة الكبرى إلى المدينة ، معنية بالكشف عن هذا البعد المعرفي المتعلق بمعرفة « ميتافيزيقا » الإسلام كنظام متكامل تستقطب فكرة التوحيد الإلهي ، التي تشكل معنى وحدته الكونية ومعنى وحدته في منوى التصور الوحيي . وفي أساس هذا النظام : **فكرة الخلق** . فإن الكون ، بجملته وتفصيله ، مخلوق لله الواحد الأحد دون شريك . والخلق مبوب بالعدم ، أي أن الكون مخلوق من « لا شيء » . وهذا معنى أن العالم حدث ، أي غير قديم (غير أزلي) . وكون العالم حادثا يستلزم أن **المادة والحركة والزمان والمكان** ، حادثة ليست أزلية . وكل ما ليس أزليا ، هو غير أبدي . لأن كل ما له بداية فله - بالضرورة - نهاية . كل الأكوان فانية إذن ، فلا أحد ولا شيء خالد في الحياة الدنيا ، ولكن فكرة **الخلود** باقية ، فإن لم يكن الخلود في هذه الحياة ، فهو كائن في ما بعد الموت ، في الحياة الثانية حيث يلقي كل أحد جزءا ما عمل في حياته الأولى ، أن خيرا فخير ، وأن شرا فشر .

إن عالمنا الأرضي ، أي عالم **الطبيعة المحسوس** ، علينا أن نعرفه من مصدر **المعرفة الإلهي (الوحي)** هكذا : كان في ظلمات **العدم** ، فخلق الله ، وسبّح إلى ظلمات **العدم** : **الفناء** . لا أزلية ، ولا أبدية لعالم الطبيعة . إرادة الله هي الإرادة المطلقة في خلقه وفنائه .

إذن ، فتنظيرة « **الكون والفساد** » تترجم هنا ، في **المعرفة الإسلامية** الإلهية بأنها : نظرية « **الكون** » من الخارج (من الله) ، ثم تقضى إرادة الله الخالق أن ينتهي كل كائن إلى « **الفساد** » (**الفناء**) .

٣ - .. والانسان

أما الإنسان فليس يختلف شأنه ، من حيث مصدر « **كونه** » و« **فساده** » ، عن سائر الكائنات . لكن ، يختلف من حيث مكانته بينها : فهو الكائن الأمثل ، وهو القمة في الكائنات . « وقد جمل القرآن خلق آدم من مادة الحياة رمزا لظهور الإنسان على الأرض ورفع فوق الملائكة » (١) . « وأد قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين » - سورة البقرة ، الآية ٣٤ .

(١) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط ١ ، ج ١ ، ص ٤٠ .

هل لنا أن نرى في « الإنسان » القرآني ، المكون من « مادة الحياة » والموضوع قدره فوق قدر الملائكة ، مظهرا جليا من مظاهر واقعية الإسلام ؟

نقرأ هذا « الإنسان » ثانية لكسبي تتعزز الرؤية : « .. وأذ قال ربك للملائكة : إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » ، فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، إلا إبليس أبى أن يكون من الساجدين . قال : يا إبليس مالك أن لا تكون مع الساجدين . قال : لم أكن لاسجد لبشر خلقت من صلصال من حمأ مسنون . قال : فأخرج منها ، فانك رجيم » (سورة الحجر ، الآية ٢٨ - ٣٤) ، « .. أذ قال ربك للملائكة : إني خالق بشرا من طين » (سورة ص ، الآية ٧) .

إذن ، هو « إنسان » الطين الأرضي ، مجبولا من مادة هذه الأرض ، ورغم ذلك هو جدير أن تسجد له « الملائكة » وهي الكائنات الروحانية في أدب القرآن .

إن المقارنة ثم التفضيل هكذا ، يسمحان برؤية العلاقة الداخلية بين عالم الإسلام « **الميتافيزيقي** » وعالمه الواقعي ، وبرؤية هذه العلاقة ذاتها تصل بين التوحيد كمفهوم إيماني خالص ، والتوحيد كأطار اجتماعي لعالم الإنسان - الطين (البشر) ، ثم رؤيتها علاقة تشد برابطها الخفي عالم الإنسان - البشر هذا إلى وحدة العالم - الكل . ولعل التميز الذي يرفع « إنسان » القرآن ، ابن الطين الأرضي ، إلى ما فوق الملائكة وسائر الكائنات المخلوقة ، وإلى كون « ما في السماوات وما في الأرض » منخرا له (١) ، حسب النطق القرآني - لعل هذا التميز كان وجهها من التعبير عن هذا الربط بين عالم الإنسان ووحدة العالم الكل .

٤ - .. ومسؤولية الإنسان ؟

هذه النظرة إلى الإنسان - البشري ، لا بد أن تستثير السؤال :

- (١) إشارة إلى كثير من الآيات الناطقة بهذا المعنى ، كمثل الآية : « ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض ، وأسخ عليكم نعمه : ظاهرة وباطنة » (سورة لقمان ، الآية ٢٠) ، « .. وسخر الشمس والقمر .. » (السورة نفسها الآية ٢٩) ، « الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بآمره » (سورة الجاثية ، الآية ١٢) ، « ولقد كرمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (سورة الإسراء ، الآية ٧٠) .

— اذا كان الانسان بهذه المنزلة العليا ، فهل تمنحه هذه المنزلة ان يصدر عنه الفعل او لا يصدر بإرادة منه ، لا بجزرية تعطل ارادته ؟ . اي هل له ان يفعل او لا يفعل بحرية ارادة ، ليكون مسؤولا عن فعله ، ان خيرا او شرا ؟ . ام ان هذه المسألة تخضع في القرار الاسلامي ، لفكرة ربط العالم كله بوحدة الارادة العليا ، ارادة الله الواحد الاحد ، كما هو (العالم) مرتبط بوحدة الكينونة ، اي وحدة خالقه ؟ .

السؤال سيطرحه على المسلمين ، في ما بعد ، تطور المجتمع العربي — الاسلامي ، وسيتحول السؤال الى مشكلة فكرية وايدولوجية يشغل بها الفكر العربي — الاسلامي طوال العصر الوسيط . بدأت المشكلة حوارا خفيا بين الفكر والواقع منذ عصر الراشدين ، واخذ الحوار يصبح صراعا علنيا بين الفكر والسياسة في ذروة السيطرة الاموية ، ثم جاء زمن بدا فيه ان الصراع حول هذه المشكلة يدور بين الفكر والفكر ، اي ان الجذور الاجتماعية والسياسية للمشكلة كادت تخفي نفسها وراء غبار المعركة الفكرية — الفلسفية بين المعتزلة وخصومهم اولا ، ثم بين الفلسفة وخصومها اخيرا .

سيكون لوضوع السؤال مبحث خاص لاحق في الكتاب (راجع مسألة القدر) . اما الان فيعنينا من السؤال علاقته بقضية « الانسان » كما اظهرها الاسلام في عهد الدعوة ، اي كما وضع لها الضوابط المبدئية المتصلة بمكان الانسان من العالم في نظامه التوحيدي المتكامل . ففي هذا السياق : ما موقف الاسلام من حرية ارادة الانسان في افعاله ، ومن الانر المترتب على هذه الحرية ، وهو مسؤولية الانسان عن كل ما يصدر عنه من عمل او سلوك ؟ .

ليس في النصوص — الاصول (القرآن والسنة) موقف مطلق او محدد . فان الدلالات الظاهرة للنصوص الخاصة بهذه المسألة تتردد بين الموقف الايجابي والموقف السلبي ، اي بين القول بحرية ارادة الفعل او الترك للانسان والقول بنفي هذه الحرية وربط كل فعل للانسان بالارادة المنبع لكل الارادات في الكون . ارادة الله الواحد الاحد ، اي ربط هذه المسألة ايضا بالمسألة المركزية لدعوة الاسلام . نمي : توطيد فكرة التوحيد ، كعتيدة ايمانية ، وكأطار اجتماعي بديل عن الاطار القبلي ، وكاساس نظري لبنية ايدولوجيا النظام الاجتماعي الذي سيتكون في ظروف انتصار الاسلام وانتشاره وتمركز مؤسساته .

نقرا مثلا ، في النصوص القرآنية ما يدل دلالات هذه الايات :

— « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره »

(سورة الزلزلة ، الآية ٧) .

— « من عمل صالحا فلنفسه ، ومن اساء فعليها »

(سورة الجاثية ، الآية ١٥ — وسورة فصلت ، الآية ٤٦)

— « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر »

(سورة الكهف ، الآية ٢٩) .

ان ظاهر النص في الايتين الاوليين صريح بان على كل انسان ان يتحمل مسؤولية عمله ، ان خيرا وان شرا ، صغيرا كان ام كبيرا . وانه لواضح ان منطق المسؤولية هذه يقضي بان يكون مفهوم الفعل البشري مرتبطا بمفهوم حرية الفعل . وقد جاء نص الآية الثالثة يؤكد بظاهرة هذا الاستنتاج ، فهو يدع الايمان والكفر وهنا بمشيئة من يؤمن ومن يكفر من الناس .

لكن ، مقابل امثال هذه النصوص ، نقرا نصوصا قرآنية اخرى يختلف منطق ظاهرها عن منطق الدلالات الظاهرة للايات الثلاث السابقة . فلنقرا الان هذه الآية ، مثلا : « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء ، كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون » (سورة الانعام ، الآية ١٢٥) . ثم هذه الآية : « وما تشاؤون الا ان يشاء الله .. » (سورة الدهر ، الآية ١٣) .

هذا التعارض في ظاهر الايات رصد له علماء المسلمين الاقدمين كثيرا من الجهد ، ليصلوا دلالات النصوص كلها بمنطق واحد لا يدخله التعارض . ذلك الجهد العظيم كان نتاج تناقضات سياسية نشأت عنها حركة فكرية تصارعت فيها الاراء والمذاهب والايدولوجيات ، حتى تبلورت على ايدي المعتزلة متحولة الى نوع من النظر العقلي ، ثم الفلني بالتحديد ، الى ان ولدت في جو هذا الصراع الفكري — الايدولوجي تلك الحركة الفلسفية التي كان نتاجها ما نسميه بـ « الفلسفة العربية — الاسلامية » .

هكذا نرى ، اذن ، حركة فكرية مديدة الاصول والفروع نشأت وتطورت على ارض الاسلام المعرفية . من هنا ما اشرنا اليه سابقا من ان الوحدة الاساسية للفكر العربي قائمة على وحدة التربة التي نشأت فيها تلك الحركة بكاملها ، وان اختلفت تياراتها اختلافا جلدريا في ما بعد . والاسلام هو تلك التربة التوحيدية .

ج - المركبة التشريعية للاسلام

١ - الهجرة الكبرى :

تأجل انتصار الدعوة الإسلامية ثلاث عشرة سنة في مكة ، بسبب من أن زعامة قريش التجارية ، لم تكن قادرة ، كقوة اجتماعية يكمن فيها تاريخ طبقة ، أن تدرك مصلحتها الحقيقية على المدى البعيد ، أي أنها لم تكن تدرك أن مصلحتها ، تلك لن تتناقض ، **مستقبلا** ، مع مستقبل الإسلام - النظام متى انتصر الإسلام - العقيدة .

لكن السنوات الثلاث عشرة ، إذ كانت مأهولة بالصراع الهائل بين قوتين : قوة تعتمد سلطتها التقليدية والمادية ، وقوة تعتمد اقتناعها الصارم بالدعوة وطاقتها الخارقة على احتمال الأذى الشرس بثبات خارق ، قدجهزت صاحب الدعوة وصحبه ، وجهزت الدعوة نفسها بقدرات لا تنضب لمواجهة الصراع الأعظم في ما سيأتي من معارك أخرى سيواجهها الإسلام حتى يمكن لنفسه أن يمضي مع تاريخ التطور البشري ، مرحلة تاريخية كاملة ، في خط واحد .

أن صراع مكة مع الإسلام كان لا بد أن يتخذ منحى جديدا ، بعد أن استنفدت السنوات الثلاث عشرة إمكانية الحسم في نطاق مناه السابق . فكانت **الهجرة الكبرى** إلى المدينة هي الطريق إلى هذا المنحى الجديد . فكيف انفتح هذا الطريق ، ثم كيف بدأت المسيرة ؟ .

الجواب عن ذلك يستدعي أن نعرف الوضع الذي تتميز به « المدينة » ، دار

□ مكة - كما عرفنا - مدينة فاحلة في « واد غير ذي زرع » . وقد برزت كمركز تجاري ، ومركز ديني حوالة كبار تجارها الى خدمة مصالحهم كفتة مسيطرة على مرافقها المادية والاجتماعية والدينية .. بفضل هذه الثروة الخاصة بمكة نفسها وبفضل الشروط التاريخية العامة لوضع شبه الجزيرة العربية . وفقا لتحليلنا في الفصل الاول ، امكن لهذه العاصمة التجارية النامية بنشاط آنذاك . ان تتطور الحياة الاجتماعية فيها الى وضع طبقي من نوع خاص احدثت التناقضات في ظله ، وكان المتوقع ان ينشأ عنه مناخ موضوعي ملائم لدموة تصدر عن مكة الى عالم الجزيرة . مستجيبة لدواعي الضرورة التاريخية الى التغيير النوعي في « مجتمع » الجاهلية العربية .. ظهرت الدعوة الاسلامية في هذا المناخ الموضوعي . لكن الدعوة جوبهت بذلك الوعي المشوه من قبل الفئة الاجتماعية التي كان عليها هي بالذات ان تؤدي دور التغيير المطلوب تاريخيا .

□ اما « المدينة » فيختلف امرها اختلافا اساسيا عن امر مكة : فهي - اي المدينة - بلد زراعي يستغل اهلها منذ زمن طويل بالزراعة ، ولم تكن فيها ملكية زراعية كبيرة ، ولم تكن تتمتع بمكانة تجارية ، ولا بمكانة دينية تساعد على جعلها ذات شأن تجاري . فليس فيها اذن تمايز اجتماعي يخلق كبير تناقض بين فئات السكان . وقد نشأت ، بفضل الاستقرار الزراعي ، عدة قرى حول « المدينة » يقطن معظمها قبائل مستقرة ابرزها قبيلتنا : **الاولس والخزرج** ، اللتان كانت قد سبقتهما الى الاستقرار ، في هذه المنطقة ، قبائل تدعى باليهودية . اهمها ثلاث . هي : بنو النضير ، وبنو قينقاع ، وبنو قريظة . ولم يقتصر يهود المدينة ، في اعمالهم ، على الزراعة . فقد اشتغلوا كذلك في التجارة وفي المياغة كصناعة يدوية تقنية ، واشاعوا التعامل بالربا الفاحش في منطقتهم مع الفئات المستضعفة من شغيلة الزراعة ومن فقراء القبائل المحلية (١) .

٢ - الصراع بين مكة والمدينة

ذلك هو الطابع العام لوضع « المدينة » يومئذ . وربما كان الفارق الكبير بين مركز مكة التجاري - الديني ، ومركز « المدينة » الزراعي ، مما اثار عند قبيلتي الؤوس والخزرج ، البارزتين في منطقة « المدينة » ، طموحا الى ان

تحتلها الانظار نحو « مدينتها » باحتضان الدعوة الاسلامية بعد سنوات الاضطهاد من زعامة مكة التجارية . ذلك بامل من زعامة الؤوس والخزرج ان يكون احتضانها الدعوة عاملا في تحويل المكانة التي تتمتع بها مكة الى بلدهما « المدينة » حين ينتصر الاسلام على ايديهما .. هل كان هذا الطموح وهذا الامل وراء القرار الجريء الذي دفع زعامة القبيلتين الى التفاوض - سرا اول الامر - مع جماعة المسلمين الاولين ؟

ليس ما يمنع ان يكون الامر كذلك في الاغلب . والواقع الذي تحقق . اثر هذا التفاوض ، يتفق مع هذا التحليل . ففي موسم الحج عام ٦٢١م وفد الى مكة اثنا عشر رجلا عشرة من الخزرج واثنا من الؤوس يحملون الى صاحب الدعوة الاسلامية : محمد بن عبد الله ، قرار البيعة ، فلقبهم عند العقبة - وهي مجاز بين مكة ومنى - واكتشف اللقاء عن عقد تلك البيعة المسماة باسم « **بيعة العقبة** » التي كانت المقدمة العملية المهمة جدا في فتح طريق **الهجرة** التاريخية الى « المدينة » .

بعد عام من بيعة العقبة ، اي عام ٦٢٢م . بدأت الهجرة . فقد جاءت الاخبار من « المدينة » الى مكة ان البيعة تلك وجدت هناك ارضا تكمن في قربها القابلية لاحتضان الاسلام وحمايته والعمل لنصره . كان المهاجرون الاولون من المسلمين نحو مئة شخص ، خرجوا متسللين ومتفرقين ، حتى اذا وصلوا « المدينة » وجدوا الامان . ووفي اهل البيعة من اهلها بتعهداتهم كاملة . ومنذ اكتملت عملية الهجرة بوصول موكب محمد وصحبه الى « المدينة » ، اخذ يتحول الصراع تحولا كبيرا من كونه بين محمد واتباعه وبين زعامة قريش التجارية ، فقط ، الى كونه صراعا ايضا بين مكة والمدينة ، وان كان لا يزال جوهر الصراع قائما على ما تتضمنه الدعوة الاسلامية من توافق مع الضرورات التاريخية للتغيير في اسس المجتمع العربي الجاهلي ، على الرغم من ان التغيير لم يكن يتجه الا وفق الاتجاه الملائم - على المدى البعيد - لتطور القوى النسي وضعت نفسها ، منذ اعلان الدعوة الاسلامية ، طرفا رئيسا للصراع قبالة الاسلام .

كانت هجرة الاسلام الى « المدينة » حادثة تاريخيا حاسمة بشأن مستقبل الصراع هذا ، ومستقبل المشروع التاريخي الذي كان على الاسلام ان يحققه آنذاك . كان المعنى الاول لاهمية الهجرة ان الاسلام ، اذ وجد في « المدينة » مناخ الامن والاستقرار بعيدا عن مناخ الاضطهاد المكى ، بدا ينصرف الى رسم الخطوط التفصيلية لصورة العلاقات الجديدة التي سينشأ في اطارها . وكان المعنى الثاني لاهمية هذا الحادث ان موقف « **الاتصار** » (١) الايجابي من الاسلام ، قد

(١) غلب اسم « الاتصار » على اهل « المدينة » لتمرهم الاسلام منذ الهجرة .

(١) راجع جواد علي : ج ٦ ، ص ١٤٥ وما بعدها .

جعل ميزان القوى يميل نهائيا الى كفة الاسلام في معركة الصراع بينه وبين ارسنقراطية مكة التجارية . اذ تعاقبت ، بعد الهجرة ، المعارك القتالية الضارية بين « الانصار » و « المهاجرين » (١) في جانب ، وبين زعماء قريش المعادين للاسلام في الجانب الاخر ، وتعاقبت انتصارات الفريق الاول وانتزاعات الفريق الثاني ، حتى انتهى الامر الى استسلام الفريق الاخير هذا ، ودعوتهم المسلمين للتفاوض على دخول « جيش » الاسلام مكة دون حرب . اي - فسي الاصطلاح العسكري المعاصر - اعتبار مكة مدينة مفتوحة للجيش الاسلامي ، اي الدعوة الاسلامية ذاتها بكل ما تعنيه الدعوة ديناً ونظاماً اجتماعياً . وقد حدث ذلك بالفعل عام ٦٣٠ للميلاد ، اي لثمانية اعوام بعد الهجرة . وبذلك استمادت مكة مركزها الممتاز ، بل اضافت اليه كونها أصبحت - منذ ذلك « الفتح » ، مركز استقطاب عالمي .

٣ - بد ، التشريع

ان حادث الهجرة الكبرى ، من حيث كونه حادثاً تاريخياً حاسماً ، كما قلنا ، قد اتاح للاسلام ان ينتقل من مرحلة الدعوة اليمانية الصرف ، الى مرحلة الدعوة التعليمية القائمة على قواعد التشريع ، اي ان ينتقل من وصف كونه عقيدة فقط ، الى وصف كونه شريعة كذلك . ومعنى كونه شريعة ، انه يحمل مهمة « تنظيم » للمجتمع الذي سيخرج من اطاره القبلي ليدخل في اطار جديد من العلاقات الاجتماعية المتطورة بالنسبة للعلاقات الجاهلية .

على هذا بدأت مرحلة التشريع في تاريخ الاسلام . وهي نفسها اتخذت خطة **المراحل** : ففي مرحلتها **الاولى** ظهر التشريع بسيطاً وطارئاً لتنظيم وضع اجتماعي بسيط وطارئ . وفي مرحلتها الثانية ، اخذ التشريع الاسلامي طريقه الى التنظيم الاعقد والاشمل والاكثر ثباتاً . فهناك ، اذن ، نوعان من التشريع :

اولا - التشريع الموقوت : كان اول تشريع عملي اقتضته الهجرة فوراً هو ما كان القصد منه تنظيم الحالة السكنية والمعيشية الطارئة التي واجهت المكين المهاجرين فسراً عن بلدهم واهلهم في ركاب الهجرة الاسلامية . فقد اقتضت هذه الحالة تشريع « **الأخوة** » بين المهاجرين والانصار . وكون « **الأخوة** » هنا تشريعاً ، معناه انها لم توضع كمبدأ انساني او اخلاقي مجرد ، بل وضعت كتشريع تنظيمي اجتماعي يعالج حالة قائمة ملموسة وموقوتة . لقد جاء

(١) اسم « المهاجرين » كان علماً على المسلمين الاولين الذين هاجروا مع محمد الى المدينة بعدبيعة الغلبة ، ثم اصبح اسماً « للمهاجرين » و « الانصار » علمين للتعبير بهما « في تاريخ الاسلام » ، عن مسلمي مكة ومسلمي المدينة .

المهاجرون من مكة كمشردين عن ديارهم ، وفيهم الفقراء في الاصل ، وفيهم الاغنياء الذين لم يستطيعوا الخروج من مكة الامميين ، فوصلوا الى دار هجرتهم مجردين من كل ممتلكات السكن والعيش . لذلك كان نظام « **الأخوة** » الذي شرعه الاسلام تدبيراً ضرورياً عاجلاً لايوائهم واطعامهم ، لكن دون صفة لاجئين في بيوت « الانصار » ، بل بصفة « **أخوة** » لهم في « **العقيدة** » يجري عليهم ما يجري على الاخوة بالدم والنسب تماماً من حيث حقوق الاسكان والاعالة . غير ان هذا التشريع وضع **موقوتاً** ، بمعنى انه باق ما بقيت الضرورة الطارئة التي دعت الى تشريعه ، وانه زائل فور زوال هذه الضرورة . وهكذا كان : فما ان انتهت الحالة التي هي موضوع التشريع حتى نسخ نظام « **الأخوة** » . وقد انتهت هذه الحالة مذ اخذت تندفق على المسلمين غنائم الحرب الظافرة ضد القوافل القرشية ، اذ صار بإمكان « **المهاجرين** » ان يعيشوا مستقلين ، دون اعالة لهم من « **الانصار** » .

كان « **نسخ** » تشريع « **الأخوة** » الاسلامية « على هذا النحو » اول ظاهرة تشريعية تشير ، بصورة عملية ، الى كون الاسلام يحمل في نظامه التشريعي اعترافاً ضمنيّاً ب**قانون التطور** . ذلك بان « **النسخ** » يتضمن الاخذ بمبدأ مراعاة الحاجة الموضوعية الداعية لتشريع ما ، بمعنى ان صدور التشريع وبقائه وزواله رهن بوجود هذه الحاجة وبقائها او زوالها . هذا اولا . واما ثانياً فان الاخذ بهذا المبدأ يتضمن ايضا الاعتراف بان الحاجة الداعية للتشريع متغيرة وفقاً للظروف الموضوعية التي هي بطبيعتها متغيرة . فليس من حاجة ثابتة ، لان الظروف التي تخلق الحاجة ليست ثابتة . وسيكون لنا كلام - بعد - في الموضوع خلال بعض فصول الكتاب .

ثانياً - التشريعات العامة : هذا النوع من التشريع يقوم على الاساس التالي :

ان مجتمع العلاقات التجارية الذي كانت تنامي قاعدته المادية وقت ظهور الاسلام ، كان يتطلب ضرب الاطر والعصبات القبلية وصهر المجموعات البشرية القائمة على طرق التجارة وفي المراكز التجارية ، لتتوحد كلها ضمن اطار اجتماعي واحد ، في مؤسسة واحدة ، او - قل - دولة موحدة . وقد كان الاسلام - الشريعة النظام - مؤهلاً وحده بؤمئذ ان يكون هذا الاطار ، هذه المؤسسة ، او - فلنقل - هذه « **الدولة** » . تلك المهمة التاريخية كانت تستلزم - بالضرورة - قاعدة تشريعية تقوم عليها منظومة متكاملة من التشريعات العامة ، يتصل بعضها بالواقع الفعلي **الجاهز** حينذاك ، ويتصل بعضها الاخر بالواقع **المحتمل** وقتئذ ان يولد خلال عملية قيام المجتمع الجديد . . .

كان لا بد ، في هذا المجال ، من شرعة القتال تحت راية الاسلام لينتصر الاسلام وينتشر . مشفوعة بشرعة العطاء والغنائم ، وبالتشريعات المتعلقة بنظام

الأراضي المفتوحة عنوة أو صلحا ، ثم بمختلف الحالات والأوضاع الناشئة والتي ستتشأ عن الفتح العربي - الإسلامي ، في الجزيرة وخارج الجزيرة . أن هذه المجموعة من التشريعات كانت تؤدي مهمتين متداخلتين : مهمة التنظيم أولا ، ومهمة التحريض ثانيا . ولعل مهمة التحريض هنا كانت الأكثر فاعلية ، لأن التشريعات المشار إليها تشكل حافزا ماديا للانخراط في عملية الفتح والانتشار ، خارج الجزيرة القاحلة ، بالدفاع حماسي يعزز الاندفاع الإيماني لدى المؤمنين من جند الفتح .

ثم أن هذه التشريعات ذاتها ، كانت لها وجهة وظيفية ثالثة تتعلق بالوعي . فإن ذاكرة الجاهلي الذي دخل عصر الإسلام ، تبقى ذاكرة جاهلية حتى تتأصل لديه ذاكرة إسلامية تنفي تلك . ولن تنفيها حتى يمارس الإسلامي عصره ممارسة عملية فعلية تتحول الى وعية بشكل ذاكرة من نوع جديد . من هنا نقول أن الوجهة الوظيفية للتشريعات التي نتحدث عنها ، هي أن تؤكد في وعي المسلمين الذين يمارسون عملية الانتشار تحت راية الإسلام ، فكرة هذه الممارسة ، أي « نظريتها » التوجيهية . و « نظريتها » هذه تقوم بما يلي :

- ١ - القتال من أجل المؤسسة الواحدة الجامعة ، بدلا من حروب التفتت والابادة القبلية .
- ٢ - الحرب لتنمية القدرات البشرية وتوسيع مجالات نشاطها العملي ، بدلا من استهلاك هذه القدرات وهدر إمكاناتها في نزاعات الثار والانتقام الفردية والأسرية والمشارية .
- ٣ - تحويل الثار من كونه حقا للفرد أو القبيلة الى كونه حقا للمجتمع والمؤسسة الواحدة الجامعة .
- ٤ - تغيير مفهوم الثار من كونه انتقاما فرديا أو أسريا أو عشائريا الى كونه عقوبة اجتماعية للدفاع عن مصلحة المجتمع بإطاره العام المشترك .
- ٥ - تبعا لكل ما تقدم شرعت الحرب المنظمة كأداة أما لتوسيع سيطرة المؤسسة الاجتماعية والسياسية والايديولوجية ، أو لحماية هذه المؤسسة .

يضاف الى ذلك أن هذه التشريعات الإسلامية جاءت لتغيير الأساس الحقوقي للتنظيم الاجتماعي . فقد كانت تقاليد القبيلة والاعراف البدوية المعبرة عن نظام الاقتصاد الطبيعي هي ذلك الأساس « الحقوقي » . لكن مجتمع العلاقات الاجتماعية - التجارية الجديد أصبح يتطلب أساسا حقوقيا من طراز جديد ، فكانت هذه التشريعات الإسلامية استجابة موضوعية لهذا التطور . وفي إطار السلطة الدينية للإسلام - الشريعة نشأ الوضع « الحقوقي » الجديد الذي يتضمن مفهوم « الدولة » ومفهوم « القانون » المنظم . وبذلك أصبحت الأحكام العامة للشريعة تشكل منظومة القوانين التي يحتكم إليها المجتمع كله ويخضع للقرارات الصادرة بموجبها . وبعد أن كانت التقاليد البدوية لا تعترف مثلا ، بسلطة خارجة عن حدود القبيلة المعينة أو إطار التقاليد الخاصة بها ، جعل الإسلام سلطة الشريعة هي السلطة العليا الوحيدة الحاكمة على كل سلطة أخرى .

د - الجدل الفكري ، وعلاقة المعرفة بالآيمان

١ - مسألة المعرفة (١)

موقف الاسلام في مسألة الجدل الفكري ، انما يتحدد بعلاقته مع موقف الاسلام في مسألة المعرفة . فهذه هي الاصل في موضوع الجدل الفكري . وهي تعني اولا : مصدر المعرفة لدى الانسان . وتعني ثانيا : مدى امكان الادراك الانساني في مجال تحصيل المعرفة .

اذا ارجعنا تحديد الموقف هنا الى وضع مسألة المعرفة في علاقة مع الايمان الديني ، لزم عن ذلك ان نستنتج كون الاسلام يحصر المعرفة بمصدر واحد ، هو المصدر الالهي ، اي الغاء قدرة العقل ، او اي ادراك بشري ، على تحصيل المعرفة . وذلك لان دعوة الاسلام قائمة على ان مصدرها الوحي الالهي . فالعقيدة والشريعة مصدرهما الوحي . ومعرفة العالم ، كما يقدم الاسلام تفاصيلها ، مصدرها الوحي ايضا . فالنبي مبلغ ما ينزل عليه من وحي (« ما على الرسول الا البلاغ » - سورة المائدة ، الآية ٩٩) . والله بمشيئته وحده اختاره مبلغا . ان اصول العقيدة وقواعد الشريعة هي جميعا من اشكال المعرفة . فاذا كانت هذه المعرفة الهيئة المصدر ، ووحيدة المصدر ، فالمدى اللازم عن ذلك هو ان كل ما يتعلق بمعرفة اصل العالم ومسائل الوجود وقوانين الطبيعة والمجتمع والفكر ، مرجعه ومصدره غير الجهاز الادراكي الذي يتمتع به الانسان ، وغير علاقات

(١) استخدمنا هنا هذا الاصطلاح (مسألة المعرفة) بدلا عن اصطلاح «نظرية المعرفة» ، لان مفهوم نظرية المعرفة مفهوم فلسفي ، اي ان هذا المفهوم لم يكن متكونا بعد في مصدر الاسلام ، بسبب من ان تكونه يفترض انذاك الى شروط معرفية وظروف تاريخية لم تكن نضجت بعد .

النبي ، فأرجع النبي امر الناس جميعا الى **القدر** ، لم قطع الخوض في الامر داعيا الى ترك كل شيء الى الله ليحزي كل عامل بعمله . ونخرج من هذه الدلالة بان علم كل شيء مرجعه الى ما خطه قلم القدر الالهي ، ولا مكان للجدل .

والدلالة **الثانية** ، انه بالرغم مما كان مقروا لدى الصحابة من ان **المعرفة** تؤخذ عن الله بوساطة الوحي ، ولا تناقض ، ظهر بينهم من يتطلع الى تجاوز عادة التلقي التسليمي المطلق في اخذ هذه المعرفة . واذا كان هذا التطلع ظهر بصورة سؤال يبدو عليه ملمح نقاش ، او محاولة نقاش ، فان عادة التلقي سرعان ما لجمت المحاولة ، وانقطع الجدل .

□ وفي حديث أخرجه الترمذي عن ابي ذر الغفاري عن النبي انه قال : « جاءني جبريل عليه السلام فبشرني انه من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة . قلت (القول هنا لابي ذر) : وان زنى وان سرق ؟ قال (اي النبي) : وان زنى وان سرق . قلت : وان زنى وان سرق ؟ . قال : وان زنى وان سرق . ثم قال في الرابعة : رغم انف ابي ذر » (١) .

وهذا الحديث ايضا يحمل الدالتين السابقتين كليهما ، لكي بصورة اكثر صراحة . فان ابا ذر هنا اشد جراءة بالالاحاح في السؤال . والنبي هنا انتهى الجواب بوجه اكثر حسما . ان موقف النبي ، كما يبدو في الحديث الاخير ، يؤكد ويفسره حديث آخر رواه امامة الصحابي ، قال : « قال رسول الله : ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا اوتوا الجدل » (٢) . فالموقف من الجدل هنا صريح الدلالة على ان غضب النبي ، في الحديث السابق ، على ابي ذر ، حين الح بالسؤال ، انما هو غضب مصدره كراهية الجدل الفكري .

— من اين ، ولماذا كراهية الجدل الفكري ؟ —

— هناك عاملان : العامل اليماني المباشر ، والعامل الاجتماعي غير المباشر .

□ **اولا — العامل اليماني** : اننا هنا امام علاقة المعرفة بالايमान . وهي العلاقة الآتية من المفهوم الاسلامي لمسألة **المعرفة** ، اي المفهوم الذي يحصر معرفة العقيدة والشريعة في المصدر الالهي . وقد جاء التعبير الحاسم عن هذا المفهوم في خطبة النبي عند غدير خم وهو عائد من حجة الوداع ، اذ قال : « اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً » (سورة

(١) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ١١ .

(٢) المرجع نفسه : ج ١ ، ص ٢٤٨ .

هذا الجهاز مع العالم المحسوس . واذا كان الامر كذلك . فان مقتضى الايمان بالدعوة الاسلامية ، اذن ، ان تتلقى هذه المعرفة بالتسليم المطلق . اي دون ان يكون لنا الحق ، ولا القدرة على **الجدل** في شيء من ذلك ، لان الجدل يتضمن الشك . والايمان يتناقض مع الشك .

الاستنتاج الاول من كل ما تقدم ان الجدل الفكري مرفوض في الاسلام . وسنرى مدى واقعية هذا الاستنتاج .

هذا الانطباع الاول نجده في نصوص الاسلام (القرآن والحديث) ماء يعززه ، كما في الآيات : « .. وان جادلوك فقل : الله اعلم بما تعملون . الله يحكم بينكم يوم القيامة في ما كنتم فيه تختلفون » (سورة الحج ، الآية ٦٨) . « .. ويألوئك عن الروح . قل : الروح من امر ربي ، وما اوتيتكم من العلم الا قليلا » (سورة الاسراء ، الآية ٨٥) ، « .. وما يعلم تأويله الا الله . والراسخون في العلم يقولون : آمنا به ، كل من عند ربنا .. » (سورة آل عمران ، الآية ٧) .

□ وفي الحديث ما رواه جابر ، قال : « جاء سراقه بن جهم فقل : يا رسول الله ، بين لنا ديننا كانا خلقنا الآن . فيم العمل الآن : اني ما جفت به الاقلام ، وجرت به المقادير ، ام في ما يستقبل ؟ قال : لا ، بل في ما جفت به الاقلام وجرت به المقادير . قال : فيم العمل ؟ . قال : اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له ، وكل عامل بعمله » (١) .

فما دلالة هذا الحديث ؟ . انه يدور على مسألة القضاء والقدر ، اي مسألة حرية ارادة الانسان او جبريتها . و « سراقه » في الحديث هو من الصحابة . انه يسأل النبي : انعمل عملنا بما هو محكوم علينا ان نعمله ، اي بما كتبته اقلام الفيب ثم جفت ، بمعنى انها حسمت الامر اذ اعطت الحكم النهائي علينا .. ام نعمل بما نختاره نحن بارادتنا في ما يستقبل من حياتنا ؟ . فيجيب النبي : لا ، انما تعملون بما كتب عليكم وبما صار قدرا من اقداركم . فكل منكم ميسر لما خلق له ، اي محكوم بما فرض عليه ، باصل الخلق ، ان يعمل . وليس لكم الا ان تعملوا ، دون ان تسالوا ، وسيلقى كل عامل جزاء عمله .

لهذا الحديث ، اذن ، دالتان : **اولاهما** ، ان صحابيا اراد ان يتعرف قضية تتصل بمجرى حركة الناس في حياتهم الفردية والاجتماعية ، فسأل عنها

(١) أخرجه مسلم . وهو — اي مسلم — من جامعي الاصول الرئيسة للحديث النبوي . وورد نصه هكذا في « تيسير الوصول » ج ٤ ، ص ٢٢ .

المائدة ، الآية ٥ . جاءت هذه الآية . على لسان النبي . بصور خطاب من الله الى المسلمين ، تخبرهم ان الدين الذي يلمه النبي قد اكتمل ، وتمت بذلك نعمة الله عليهم ، اي نعمة الاسلام : عقيدة ، وشريعة . ان الاكمال والاتمام في هذا السياق ، كما في كتب التفسير ، يعنيان ان كل ما جاء به الاسلام من عقائد وشرائع ، انما هو امر نهائي ، يؤخذ كما هو لا يتبدل ولا يتغير . ان ذلك يعني ان معرفة العقيدة والشريعة بتلقاها الناس كاملة تامة بتسليم ايماني مطلق . واذا كان للناس حق الجهد في تحصيل معرفة ما ، بمداركهم ، فذلك ينحصر في كيفية فهم النصوص الحاملة تفاصيل العقيدة والشريعة . لكن حتى عندما الحق مقيد بما يأتي من علم بهذا الشأن عن المصدر الالهي ، وان بواسطة النقل عن النبي بأسانيده مرجعها علما الحديث والرجال (اي رواة الحديث) . ومما يرد في هذا السياق ، تأييدا لذلك ، تفسير المفسرين لكلمة «الحكمة» في القرآن الكريم . فهي ترد فيه بكثرة . ونحن نعرف ان هذه الكلمة كان لها في الجاهلية معنى يتصل بنوع من «النظر العقلي» . البسيط المستفاد من المعرفة المباشرة للأشياء ومن استخلاص الاحكام العامة من التجارب الشخصية . اي ان الجاهليين كانوا يرون «الحكمة» في اخذ المعرفة من المحسوسات واعتمادها وسيلة للتفكير . وان بذنى درجة من درجات التفكير . اما في القرآن فماذا تعني كلمة «حكمة» ؟

روى ابن مديالبر (٤٦٣ هـ / ١٠٧٠ م) . في كتابه «جامع بيان العلم وفضله» عن مالك انه يفسر الحكمة في كثير من آيات القرآن بالفقه في دين الله والعمل به . والطبري في تفسيره الآية : «واذكرون ما ينزل في بيوتكم من آيات الله والحكمة» سورة الاحزاب . الآية ٢٤ يقول ان «الحكمة» تعني «ما أوحى الى رسول الله من احكام دين الله ولم ينزل به قرآن» . وذلك هو السنة . وبصدد تفسير الآية : «يؤتي الحكمة من يشاء» . ومن يؤتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا «سورة البقرة» الآية ٢٦٩ قال ابن عباس ان «الحكمة» معرفة الاحكام من الحلال والحرام «١١» .

«الحكمة» . بناء على هذه الاقوال والتفاسير . تنحصر - اذن - في المعرفة الحاصلة بالتلقي . اي معرفة الدين : عقيدة وشريعة . اي اننا لا نجد في معاني «الحكمة» هنا ذلك المعنى الذي هو تحصيل المعرفة بعمل من العقل لدى تعامله مع الاشياء . او لدى استنتاجه الافكار والمفاهيم من هذا التعامل اعتمادا على طاقته واجهزته الإدراكية .

من كل ذلك نخرج بفكرة ان علاقة المعرفة بالايمان هي المرجع نسبي فهم

(١) السرخسي ، شمس الدين : البسيط ، ج ١ ، ص ٩ .

الحدود المقررة لمسألة المعرفة في الاسلام .

□ ثانيا - العامل الاجتماعي : هنا لا بد من العودة ثانية الى البعد المعرفي لقضية التوحيد (١) . ان تعمق النظر في قضية التوحيد ، بمفهومها الاسلامي ، من مختلف جهاتها وابعادها التاريخية ، يفضنا امام ضرورة النظر في اساس العلاقة بين عقيدة الاسلام وشريعته ، اي في اساس الاجتماعي لهذه العلاقة . ان الفصل بين العقيدة والشريعة ليس مخالفة منهجية فقط . بل هو ما يرفضه ايضا منطق الدعوة الاسلامية نفسه من وجهة كونه منطق الوصل بين اليمانية والنظام الاجتماعي ، كأيدولوجية للنظام ، لا منطق الفصل بينهما . من هنا . اذن . لا بد ان نرى قضية التوحيد عبر منظار هذا المنطق ، اي من حيث هي معقد الوصل الذي يقوم عليه الجانب التاريخي للاسلام . فالتوحيد بوجهه اليماني لا ينفصل عن التوحيد بوجهه الاجتماعي . لان تطابقهما شرط وجودهما ، ولان وجودهما متطابقين شرط تحقق الاطار التوحيدي للمجتمع الخارج ، او الذي كان لا بد ان يخرج آنذاك ، من اطاره التجزيئي القبلي . عبر هذا المنظار نفهم معنى انعكاس القضية ، اي قضية التوحيد ، على مسألة المعرفة . فان وضع هذه المسألة في نطاق العلاقة بين الايمان والمعرفة ، بمعنى ربط المعرفة بالمصدر الالهي على نحو الحصر ، كان هو البعد المعرفي لقضية التوحيد ، اي البعد الايدولوجي للقضية ، اي - بالنهاية - التعبير الايدولوجي عن مؤسسة الاطار الاجتماعي التوحيدي . وفي ضوء هذه الرؤية يمكن فهم تلك الظاهرة الملحوظة ، ظاهرة التخرج حيال الجدل الفكري .

واذا كانت ظاهرة التخرج هذه ، قد وجدت شرط رسوخها وصلابتها في عهد النبي وفي معظم عهد الراشدين ، فبقيت محتفظة بموقعها الفعلي المؤثر ، فانها اخذت منذ مصرع الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان بن عفان ، تفقد هذا الشرط بفضل كون العلاقات التناقضية ، على الصعيدين الاجتماعي والسياسي ، قد اخذت تنضج لتصبح علاقات صراعية بويرة متصاعدة . لذلك نبدا نرى . منذ ذلك الفصل التاريخي ، ان ظاهرة التخرج من الجدل الفكري لا تستطيع - بعد - ان تقف على ارض راسخة وصلبة كما كانت من قبل ، وان الجدل الفكري اخذ يشق طريقه الى جبهة الصراع الاجتماعي والسياسي بنشاط ، رغم سطوة الكوابح المادية والايدولوجية .

٢ - شهادة علماء المسلمين

مسألة المعرفة في الاسلام ، بصورتها التي رايناها في الفقرة السابقة ،

(١) راجع ص ٢١٢ ، ٢١٦ من هذا الكتاب .

تجدد ما يعززها في شهادات علماء الدين الاسلاميين . ونحن لا نزال نذكر ، مثلا ، ما سبق نقله عن القاضي صاعد الاندلسي في « طبقات الامم » من قوله : « .. واما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه الخ ... » . هذه الشهادة صريحة بأن المعرفة معطى من الله للانسان ، وليست تحصيليا وكسبا يجهد له عقل الانسان . وللغزالي شهادته هنا . فهو اذ يحاول شرح موقفه من « علم الكلام » يقول :

« .. وانما مقصوده - اي علم الكلام - حفظ عقيدة السنة وحراستها عن تشويش اهل البدعة . فقد القى الله تعالى الى عبادته ، على لسان رسوله ، عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والاخبار - يقصد الحديث النبوي - ثم القى الشيطان في وساوس المتدعة امورا مخالفة للسنة ، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على اهلها ، فانشا الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة الخ ... » (١) .

هذا الكلام للغزالي لا يكفي باعتبار العقائد الاسلامية مثقاة من الله « على لسان رسوله » ، بل يتجاوزها الى القول بان « وساوس المتدعة » القاها الشيطان اليهم ، وان المتكلمين اتساهم الله وحرك دواعيهم لنصرة السنة . اي انه حتى المعرفة العقلية ، والمعرفة الفلسفية بخاصة ، عند المتكلمين والفلاسفة ، تاتيان الانسان بالتلقي من خارج عقله ومداركه ، نمصدرها : اما الله واما الشيطان ! .. وابن خلدون ايضا فهم مسألة المعرفة في الاسلام على هذا النحو ، اذ يقول ان « العقل معزول عن الشرع وانظاره » (٢) .

ويشهد ابن تيمية ان المسلمين في صدر الاسلام « كانوا يرون ان التناظر والتجادل في الاعتقاد يؤدي الى الانسلاخ من الدين . من اجل ذلك كان المسلمون عند وفاة النبي على عقيدة واحدة ، الا من كان يبطن النفاق . ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقائد الا في ايام الصحابة حين ظهرت بدع وشبه اضطر المسلمون الى مدافعتها . ومن ثم تفرقت الفرق ونشا علم الكلام حجاجا للمبتدعة الحائدين عن طريق السلف والمخالفين للدين . ونشا - اي علم الكلام - على انه ضرورة تقدر بقدرها » (٣) .

من هنا يلحظ بعض الباحثين المعاصرين انه اذ كان القرآن « قننا بغض

المؤمنين في البحث والجدل في امور الدين » فقد « كان طبيعيا بعد هذا ان يضيق رجال الدين بالنظر العقلي الحر متى امتد الى العقائد الدينية واخذ في بحثها او تناول بالدراسة العقلية موضوعاتها ، وانتهى في امرها الى غير ما يالف رجال الدين . ولعل هذا ما شجع على ضيقهم بالفلسفة وسخطهم على اهلها » (١) . وفي هذا الاتجاه يقول باحث اسلامي اخر معاصر ان المسلمين الاول « .. لم تشغلهم السماء (يقصد لم يجادلوا في العقائد) لان القرآن كفاهم هذا العناء ، ووضع لهم اصولها ، ولم يرد منهم ان يخوضوا في علل الوجود ، في هذه الشجرة التي تمتد اغصانها وتنفس طولها وعرضها ، فلم يتجاوز اصحاب القرآن حدوده ، وانتهوا اليه وفيه » (٢) .

يعني من هذا الكلام انه يؤيد الصورة التي اوضحنا - قبل - من ان الطابع الالهي الوحيد لمسألة المعرفة ، عند المسلمين الاولين ، قد ادى الى المنع او الامتناع عن الجدل والمناقشة العقلية في مسائل الاعتقاد الايماني ، اكتفاء بما جاء كاملا وجاهزا بطريق الوحي الالهي ، بوساطة النبوة .

يلفت النظر ، في هذا المجال ، ما لحظه الباحثون والمؤرخون لعلم الكلام من ان « المتكلمين » في عصر ازدهار هذا العلم ، وان كانوا قد اتفقوا على ان « علم الكلام » يعتمد النظر العقلي في امر العقائد الدينية ، قد اختلفوا في ان هذا العلم : هل يشيت هذه العقائد بالبراهين العقلية كما يدافع عنها ، ام تقتصر مهمته على دحض الشبهات عن العقائد الايمانية الثابتة بالكتاب والسنة ؟ .. ويلحظ هؤلاء الباحثون والمؤرخون ان منشأ هذا الخلاف « يرجع الى الخلاف في ان العقائد الايمانية ثابتة بالشرع (اي بالوحي) وانما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس لها ، بعد ذلك ، البراهين النظرية ، ام هي ثابتة بالعقل ، على معنى ان النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بادلتها العقلية ؟ » (٣) .

انما نستشهد بهذه الملحوظة لدلالاتها القوية على انه حتى في عصر ازدهار النظر العقلي على ايدي « المتكلمين » ، نرى هؤلاء « المتكلمين » انفسهم - رغم ما كان لهم من فضل في تثبيت النظر العقلي على ارض صلبة - قد ظلوا اسرى المفهوم الاول لمسألة المعرفة . فنحن نراهم ، حسب الملحوظة السابقة ، لا يزالون يتقيدون بأحد الامرين : اما « بان العقائد الايمانية ثابتة بالشرع وانما يفهمها العقل بالشرع » ، واما بان هذه العقائد « ثابتة بالعقل على معنى ان النصوص

(١) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الفلسفة والدين ، ص ١٢٩ .

(٢) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٦ .

(٣) مصطفى عبدالرازق : التمهيد ، ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(١) المنقذ من الضلال : المطبعة الميمنية بمصر ١٣٠٩ هـ ، ص ٦ - ٧ .

(٢) مقدمة ابن خلدون : طبعة دار الكتاب اللبناني ، ص ٨٩٢ .

(٣) ابن تيمية : المقيدة الواسطية ، المطبعة السلفية بمصر ١٣٥٢ هـ ، ص ٢٢ - ٢٥ .

الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية » . أي أنه حتى الموقف الثاني الأخير يضع المسألة على وجه يظهر منه أن الأدلة العقلية ذاتها مقررة سلفاً من قبل النصوص الدينية .

لكن ، إذا بحثنا عن الأساس الاجتماعي والأيديولوجي لهذا الموقف ، يوجهه المذكورين ، نجد هذا الأساس كامناً في ضرورة الحفاظ على تثبيت الأيديولوجية الخاصة بالفئة الجديدة التي ترى في اعتماد إيمانية المعرفية سنداً لموقعها في التركيب الاجتماعي والطبقي المتنامي آنذاك .

٣ - النظر العقلي في التشريع

لكيلا نقع في شرك الأسلوب الإطلاقي - وهو أسلوب غريب عن المنهجية العلمية - نبادر هنا إلى القول بأنه ينبغي التفريق بين موقفين للإسلام والمسلمين في مسألة المعرفة : موقف تجاه أمور العقيدة الإيمانية ، وموقف تجاه الأمور التشريعية من حيث استخدام النظر العقلي . الواقع أنه كان هناك بعض الفرق بين الموقفين . ففي حين تركوا مسائل العقيدة الإيمانية للتلقي عن الوحي الإلهي دون جدل ودون نظر عقلي مستقل ، نلاحظ أنهم استخدموا النظر الاجتهادي في أمور التشريع إلى حد ما . وهو نظر عقلي من بعض وجوهه . فكيف فرقوا بين الموقفين ؟

منشأ الفرق عندهم ، في هذا المجال ، هو الاعتقاد السائد لدى المسلمين منذ العهد الأول بأن كل ما يتعلق بالمبادئ الأساسية للإيمان قد نزل به الوحي كاملاً لم يترك شيء منه لنظر العقل . أما ما يتعلق بالشريعة فقد استكملت أصوله بطريق الوحي ، وبقي للعقل أن ينظر في تفصيل هذه الأصول ، ثم تطبيقها على الفروع . وهذا الوجه من نظر العقل هو ما يسمونه النظر الاجتهادي . وهم يقصدون به عمل العقل في تطبيق الأصول العامة على الحوادث الجزئية المستجدة دائماً خلال مجرى الحياة اليومية الدائمة الحركة . هذا الفرق بين الموقفين حدده ابن عبد البر بقوله : « .. ونهى السلف - رحمهم الله - عن الجدال في الله ... وفي صفاته . وأما الفقه (علم الشريعة) فقد اجتمعوا على الجدال فيه والتناظر ، لأنه يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك . وليس الاعتقادات كذلك ، لأن الله ... لا يوصف عند الجماعة (أهل السنة) إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ... واجمعت عليه الأمة » (١) .

(١) ابن عبد البر : « جامع بيان العلم وفضله » ص ١٥٢ .

بالتفريق بين الاعتقادات وعلم الشريعة على هذا النحو ، يفسح المجال لعمل العقل ، إذن في أحد جانبي الإسلام . فالنظر الاجتهادي بمسائل التشريع لا يقتصر على كونه عملاً تطبيقياً للقواعد الكلية على القضايا والحوادث الجزئية ، بل هو عمل عقلي في سياق التطبيق . لأنه يحتاج إلى اكتشاف لجهات التشابه والتناظر بين الأشياء في موارد القياس (١) ، ويحتاج إلى اكتشاف لعلل الأحكام التي وردت يصدها النصوص وتكونت منها الأصول الكلية . ثم هو يحتاج كذلك إلى البحث عن وجود هذه الملل أو عدم وجودها في القضايا والحوادث الجزئية المستجدة ، لمعرفة أنه يصح أو لا يصح تطبيق الأصول الكلية عليها . فالنظر الاجتهادي الذي يعتمد هذه الشروط ، هو إذن يؤلف شكلاً من عملية التفكير . لكن هذا الشكل يبقى محكوماً بالانضباط الصارم لمراعاة القواعد المرسومة له خارج عملية التفكير ، دون القواعد التي يكتشفها العقل بنفسه وبوساطة أدواته المعرفية من داخل الحركة الموضوعية للعالم ..

٤ - نواة « نظرية المعرفة » في القرآن ؟

على أن مسألة المعرفة في الإسلام وجهاً آخر يمكن إعادة النظر خلاله في الاستنتاجات السابقة ، أو يمكن التسليم خلاله بمقولة ابن حزم من أن المعرفة اكتسابية ، (٢) في الإسلام . هذا الوجه لفت النظر إليه باحث عربي معاصر (٣) فهو يعود إلى الآيتين :

« .. والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون » (سورة النحل ، الآية ٧٨) .

« أفلم يسيروا في الأرض فنكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو آذان يسمعون بها .. » (سورة الحج ، الآية ٤٦) .

يقول الباحث أن هاتين الآيتين وأمثالهما « تبين أن في الإنسان قوى مدركة

(١) وصف ابن خلدون عملية القياس في النظر الاجتهادي التشريعي بقوله : « أن كثيراً من الواقعات لم تدرج في النصوص الثابتة ، فقامها الصحابة بما ثبت ، والحقوها بما نص عليه ، بشروط في ذلك الالتحاق تصح تلك المساواة بين الشبهتين أو المثليين ، حتى يقلب على الظن أن حكم الله - تعالى - فيهما واحد ، وصار ذلك دليلاً شرعياً باجماعهم عليه ، هو القياس » (المقدمة : ص ٨١٧) .

(٢) راجع الفصل في الملل والنحل ، القاهرة ١٣٢١ هـ - ج ٥ ص ١٠٨ .

(٣) محمد عثمان نجاني : الإدراك الحسي عند ابن سينا ، ط ٢ دار المعارف بمصر ١٩٦١ ، ص ١٩ .

للأشياء . وان من هذه القوى : السمع والبصر والقلب ، أي العقل (١) ، وان المعرفة الإنسانية تعتمد على هذه القوى ، أي أنها اكتسابية . ففي القرآن اذن توجد نواة نظرية المعرفة التي سنراها مفصلة في ما بعد عند الفلاسفة .

صحيح اننا نجد في القرآن الكريم اعتمادا واضحا ، في تحصيل المعرفة الحسية ، على قوى الاحساس المباشرة . وصحيح ايضا ان الظاهر من تلك الآيات كون هذه المعرفة اكتسابية ، وفقا لرأي ابن حزم ، بمعنى انها تكتسب من التجربة ، أي من استخدام تلك القوى المدركة للإنسان في حقل وظائفها الطبيعية المخصصة لكل منها . . لكن السياق الواردة فيه تلك الآيات هو الذي يحدد مضمونها ودلالاتها . فان هذا السياق القرآني يدل ان المطلوب من **المعرفة الحسية** التي تؤدها القوى المدركة المذكورة ، هو ان تقدم للعقل من مشاهد الكون وظواهراته العظيمة المحسوسة ما يعلم **الإيمان** الديني ويثبت العقائد الإيمانية التي يدعو اليها الاسلام كمقائد متلقاة بوساطة الوحي الإلهي . غير ان هذه الملحوظة لا تمنع من القول بأن اهتمام القرآن بتدخل العقل لدعم العقائد الإيمانية ، مستفيدا من المعرفة الحسية ، هو - أي هذا الاهتمام - يحد ذاته يؤخذ لمصلحة العقل ، لكونه اقارارا بضرورة دعم الإيمان بالعقل .

لكن المسألة الآن هي : هل هذه **الملحوظة** تعترض القول بوجود نواة لنظرية المعرفة في القرآن ؟

يبدو انها لا تعترض هذا القول . لان الدلالة الاجمالية للآيات المذكورة تضفي على المعرفة المكتسبة بوساطة قوى الادراك الحسي طابعها **الادراكي**، كحلقة في تسلسل عملية التفكير ، تنقل الادراك الى حلقة أخرى لتصل الى ذروة الاستنتاج المطلوب ، وهو هنا : **دعم الإيمان** . .

- مسألة « تمجيد العقل » في القرآن :

. . وهذه مسألة أخرى بشأن موقف الاسلام من **المعرفة** ، لا بد من النظر فيها ، استيفاء للبحث ، واحاطة بمختلف نواحي الموضوع . والمسألة هي هذه : هي الظاهرة القرآنية التي تسمى ظاهرة « **تمجيد العقل** » ، وتقترب بها ظاهرة

(١) استعمال كلمة « القلب » و « الفؤاد » بمعنى العقل امر معروف في الجاهلية وفي الاسلام ، وقد جرى المسلمون على هذا في تفسير ما ورد من هذا الاستعمال في القرآن . حتى علماء الكلام والفلاسفة الاسلاميون والتصوف لسروا اللغتين كذلك - راجع مثلا الغزالي في «معارج القدس» القاهرة ١٩٢٧ ، ص ١٢ ، ١٤ ، ١٦ .

« تزكية الرسول للعقل في كثير من الاحاديث » كما في تعبير احد الباحثين العرب المعاصرين (١) . انها مسألة تلفت النظر وتستدعي المعالجة . ففي القرآن الكريم حشد متفرق من الآيات في تمجيد العقل ، امثال الآيات التي يدعى فيها الناس لاستخدام **عقولهم في التفكير** بمظاهر الكون والاعتبار بما في السماوات وما في الارض من عظيم الاسرار . وفي بعض الآيات تنديد بالذين اثم قلوب (عقول) « لا يفقهون بها » ، وتشبيه هؤلاء بالانعام ، « بل هم اضل سبيلا » (٢) . فالقرآن ، اذن ، لم يتجاهل العقل ولم ينكر وظيفته كأداة للتفكير ، بل العكس هو الصحيح كما تدل تلك الآيات الكثيرة .

لكن ، الى اي مدى يسمح للعقل ان يذهب في اكتساب المعرفة بنفسه ؟ ان كون مسألة المعرفة في الاسلام مقيدة بحدود معينة غير مسموح للعقل بتجاوزها ، هو مما يجعل مسألة « تمجيد العقل » في القرآن ، و « تزكيتهم في احاديث الرسول » ، مسألة محدودة الافق كذلك . من هنا يمكن مناقشة القول بأن السبب الوحيد في عدم امكان طمس « الفكر العقلي في الحضارة العربية الاسلامية » انما « يعود الى منابع الاسلام الاولى ، التي هي القرآن الكريم » ، وان الفكر العقلي « لو كان موقفا عارضا واثرا من اثار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات : لكان من الممكن طمس هذه القسمة او زحزحتها من الميدان ، ولكن ارتباطها العضوي بالمصدر الاول المقدس للفكر الاسلامي ، بالقرآن ، ثم تزكية الرسول للعقل في كثير من الاحاديث . . . كل ذلك قد جعل من الفكر العقلي ، ومن ثم الفلسفي ، قسمة اصيلة في الحياة الفكرية يمكن ان تتراجع حيناً من الدهر وتتخلف حقبة من الزمن ، او يصيبها الجزر فترة من الفترات ، ولكنها تستحيل على الاقتلاع والزوال » (٣) .

يناقش هذا الكلام من اكثر من جانب : يناقش **اولا** ، **واساسا** ، من جانب كونه يفصل بين مكونات « الفكر العقلي في الحضارة العربية الاسلامية » ، أي

(١) محمد عمارة : « ابن رشد والفلسفة العقلية في الاسلام » - مجلة « الطليعة » القاهرة ، نوفمبر ١٩٦٨ (ملف الطليعة)

(٢) من امثلة هذه الآيات : « .. لهم قلوب لا يفقهون بها .. اولئك كالانعام ، بل هم اضل . اولئك هم الغافلون » (سورة الاعراف ، الآية ١٧٩) ، « ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » (سورة الانفال ، الآية ٢٢) ، « .. وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (سورة الحشر ، الآية ٢١) ، « ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الابصار (اهل العقول) » (سورة آل عمران ، الآية ١٩٠) .

(٣) محمد عمارة : المرجع السابق .

بين مصدر الفكر الاسلامي « وانار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات ». فان الموقف المنهجي يقتضي النظر الى كل من هذين العنصرين كجزء عضوي تكويني في مركب « الحضارة العربية الاسلامية ». ومن هنا يناقش - ثانيا - ما هو مفهوم من هذا الكلام من ان اثر التفاعلات المكتسبة من الحضارات الاخرى يشكل **موقفا عارضا** في « الفكر العقلي » للحضارة العربية الاسلامية . في حين انه يشكل - كما قلنا - جزءا عضويا تكوينيا في **وحدة** هذا الفكر . ولذا يكون غير واقعي القول بان « منابع الاسلام الاولى » هي « السبب الوحيد في عدم امكان طمس الفكر العقلي » في هذه الحضارة . ويناقش - ثالثا - بانه مع ضرورة الاعتراف بالاثر العميق « ل منابع الاسلام الاولى » في كينونة وحدة « الفكر العقلي » هذه ، ينبغي عند البحث عن السبب الحقيقي في استحالة الاقتلاع والزوال لتلك « القسمة الاصلية في الحياة الفكرية » ان نكتشف هذا السبب في الحركة الاجتماعية ، اي حركة تطور المجتمع العربي وعلاقة الاسلام الموضوعية بها . واخيرا يناقش من جانب كون منابع الاسلام الاولى لا تسمح للعقل ان يذهب في اكتساب المعرفة الى ابعد من المدى المحدود الذي رسمته له طبيعة العلاقة بين المعرفة والايمان في الاسلام .

٦ - مسألة المعرفة في سياق التطور

بعد الاستنتاجات والمناقشات السابقة بشأن مسألة المعرفة في الاسلام ، وما يترتب في هذه المسألة على العلاقة بين الايمان والمعرفة ، اي العلاقة التي ربطت المعرفة بالعقائد الايمانية على نحو من الارتباط المطلق ، اصبح ضروريا ان نصف الى هذا السؤال :

- هل تعني هذه الاستنتاجات والمناقشات ان **انقطاعا** حدث في مجرى تطور الفكر العربي ، او **توقفا** عن الحركة في هذا المجرى ، اثناء العهد الاول للاسلام ؟

صيفة السؤال هذه تشير الى انه كان هناك مجرى متحرك للتطور يجري فيه الفكر العربي قبل الاسلام ، وان هذا المجرى كان يمضي في حركته مع حركة التاريخ .. فهل صحيح ذلك ؟ ..

الواقع ان الفكر العربي كان يتحرك فعلا في مجرى التطور التاريخي خلال الفترة الجاهلية القريبة من ظهور الاسلام ، كما اوضحنا بتفصيلات سابقة ، وكانت حركته آنذاك تشمل الجوانب والتصورات الدينية الميتافيزيقية منه .

ولم ينكر هذا الواقع احد من المفكرين الاسلاميين ، القدماء والمعاصرين . فقد راينا امثال الشهرستاني والقاضي صاعد وابن خلدون ومصطفى عبدالرازق يتحدثون عن مظاهر ثقافية جاهلية وطبيعة التفكير التي تسود هذه الثقافة ، ويذكرون من هذه المظاهر ما يتعلق بميتافيزيقا الوجود . ويستوقف النظر ، في هذا الصدد ، قول عبدالرازق ان العرب كانوا « حين نزول القرآن فسي منازعة وجدل في العقائد ، وكان البحث في ارسال الرسل والحياة والاخرة ويبحث الاجساد بعد الموت ، موضع الاخذ والرد على الخصوص بين النحل المتباينة » (١) .

اذن ، كان الفكر العربي في الجاهلية يتحرك في مجرى التطور الذي سبق الكلام عليه في الفصل الاول ، ولم تكن **مسألة المعرفة** قد ارتبطت ، عند « مفكري » الجاهلية او « حكمائها » ، بمصدر محدد ونهائي ، كما ارتبطت في العهد الاول للاسلام ، اي لم تكن قد وجدت هذه العلاقة بين الايمان والمعرفة . من هنا صرح ان نضع السؤال السابق بصيغته المعينة تلك . لانه اصبح من حق المرء ان يتصور ، بعد ارتباط مسألة المعرفة بالايمان ، ان شيئا من الانقطاع او التوقف قد حدث في مجرى تطور الفكر العربي .. فكيف ننظر في هذه المشكلة ؟

ان خطأ مثل هذا التصور يكمن في النظر الاحادي الجانب الى العلاقة الاسلامية بين المعرفة والايمان ، بمعنى النظر الى هذه العلاقة بذاتها ، منفردة ، ومنعزلة عن سائر العلاقات التي تتصل بحركة المعرفة في اوائل عهد الاسلام ، او بمجمل الظواهر التي تشكل المجرى العام الجديد لحركة تطور الفكر العربي - الاسلامي . فان المعرفة - الايمانية ، او الايمان - المعرفي ، او العلاقة المركبة منهما ، مسألة هي - **اولا** - ليست منقطعة عن الشكل التاريخي لتطور المعرفة في عصر الجاهلية . اعني ان ارتباط المعرفة بعالم ما وراء الطبيعة ليس غريبا عن توجهات الجاهلية الاخيرة منذ انتشار ظاهرة الحنفاء . وثانيا ، ان ظهور الاسلام في الظروف التاريخية ، التي سبق تحليلها في الفصل السابق ، قد وضع هذا الشكل التاريخي للمعرفة في سياق حركة واقع اجتماعي كان يتغير ويستقطب جملة الظواهر التي تتطلب الضرورة التاريخية وقتئذ صهرها جميعا في اطار وحدة حركة التغير هذه .

اذا نظرنا الى مسألة المعرفة ضمن هذا السياق ، اي في حقل الحركة

(١) م . عبدالرازق : التمهيد ، ص ١١٢ .

الشمولية تلك ، فسوف لا يرى في ارتباطها الايماني انقطاعا عن مجرى تطور الفكر العربي ، لان هذا الارتباط لم يجيء منعزلا عن حركة التطور الشاملة . بل كان احد التعبيرات التي اقتضتها الضرورة التاريخية المشار اليها . خلال هذه الرؤية لا بد ان نلاحظ ان المضمون العام للفكر العربي في صدر الاسلام ، اخذ يتجاوز مرحلة البساطة والحسية التي كانت مهيمنة عليه بوجه عام ، الى مرحلة يسودها التركيب والتعقيد ، وهي مرحلة تنتقل فيها عملية المعرفة من اطار النصور الحسي الغالب الى اطار من التجريد الذهني بصورة نسبية . ولا شك ان « المفاهيم » الاسلامية المتعلقة بما وراء الطبيعة بالخاص تشكل حلقة الانتقال تلك . من هنا يصح القول ان الفكر العربي اخذ يشق طريقه ، عبر التحامه بالمفاهيم الاسلامية ، نحو وضع نوعي متقدم نسبيا ، وسنرى وتيرة تقدمه تتصاعد كلما حدث تغير نوعي في حركة تطور العلاقات الاجتماعية على صعيد المجتمع الذي يتبسط عليه سلطان الدولة العربية - الاسلامية .

٧ - المظاهر الثقافية

من الملحوظ في هذا العهد الاول الاسلامي ان مختلف الاشكال والمظاهر الثقافية ، قد خضع لضرورات الصراع بين الدعوة الاسلامية وخصومها . **فالشعر والخطابة ، والقصص الشعبي** ، كانت طوال سنوات هذا العهد تعبيراً عن احداث هذا الصراع او عن وجهات نظر الفريقين . لكن ، بعد توالي الانتصارات الاسلامية ، منذ استقرار الاسلام في دار هجرته (المدينة) ، ثم منذ خضوع مكة لسلطانه وانتشار دعوته في مناطق الجزيرة ، خفت صوت **الشعر** ، وبرز دور **الخطابة** حتى اصبحت الشكل الادبي والثقافي الأكثر نشاطا وفعالية وسيرورة . غير ان الظاهرة البلاغية الخلافة التي احتل بها **الاسلوب** القرآني المنزلة العليا فوق كل الاشكال والمظاهر الادبية والفنية والثقافية ، تبقى هي العلامة الأبرز التي يتميز بها عهد ظهور الاسلام من هذه الوجهة اي وجهة الوضع الادبي - الثقافي ، فضلا عن الوجهات الأخرى الكثيرة . اما **احاديث النبي** ، فهي من حيث قيمتها الاسلوبية الفنية ، رغم تميزها الملحوظ ، لا ترقى الى مستوى القيمة الاسلوبية الفنية القرآنية . ان مصدر هذا الفرق بين القرآن والحديث النبوي في الظاهر الفني ، يرجع عند المسلمين الى اعتبار القرآن وحيا آلهيا ، لا من حيث المصدر والمضمون الايماني والتشريعي فقط ، بل كذلك من حيث الشكل الفني والطابع الاسلوبي المتفرد به القرآن في ادب اللغة العربية اطلاقا . ذلك مع اعتبارهم الحديث النبوي مرتبطا بمصدره الالهي من حيث المحتوى العقدي والتشريعي ليس غير . اما طابعه الاسلوبي -

الفني فهو وحده **البشري** يصدر عن محمد ذاته كبشري (« قل انما انا بشر مثلكم .. » - سورة الكهف - الآية ١١٠) . ويمكن التفريق بين اسلوب القرآن واسلوب الحديث على اساس آخر ، هو الجانب **الوظيفي** لكل منهما . فان للقرآن وظيفته الأهم والاشد حاجة الى هذا الوهج الاسلوبي الخلاب المتفرد ، وهي كون القرآن لسان الدعوة وادائها المحركة لمشاعر القوم ووجداناتهم وكوامن مداركهم ووعيهم . فلا بد ان يكون بهذا المستوى الارتفاع من قدرة التأثير واستنفار الدهش في النفوس . ذلك في حين ان للحديث النبوي وظيفته التعليمية والتشريعية المتصلة بحالات الناس الجزئية وانماط سلوكهم اليومية ، فليست به حاجة لاسلوب الانارة البلاغية المرتفعة عن مستوى الحوار اليومي بيساطته المألوفة .

قلنا ان صوت **الشعر** قد خفت في هذا العهد ، واصبح لدور **الخطابة** الشأن الاول . ما سبب ذلك ؟ نرى ان هناك سببين رئيسين : **اولهما** موضوعي ، هو كون الشعر داخلا في نطاق عملية الخلق الفني التي لا تخضع بسهولة وبسرعة لدواعي التغيير الجديد ، فهي تحتاج الى الاقتناع الداخلي والانفعال الوجداني العميق لكي تنتج عملا فنيا صادقا . والصدق الداخلي الوجداني شرط جوهري في عملية خلق القيم الفنية الرفيعة ، ولكن مثل هذا الصدق لا يمكن ان يصطنعه الفنان اصطناعا وافتعالا ، والا فكيف يكون صادقا . من هنا يتأخر غالبا انعكاس التغيرات التاريخية الاجتماعية على الاشكال الادبية والفنية ، وبذلك يتأخر دورها في عملية التفاعل المتبادل بينها وبين الابدنية التحتية للمجتمع . هكذا كان موقف **الشعر العربي** عند ظهور الاسلام ، فهو لم يتجاوب بسهولة وبسرعة مع هذا الحادث الجديد الكبير في مجتمعه ، بل لقد فعل العكس : فان شعراء من قريش نهضوا للدفاع عن موقف الزعامة القرشية المناهضة لدعوة الاسلام .

واما السبب الرئيس الثاني لخفوت صوت الشعر في العهد الاول للاسلام ، فهو سبب ذاتي من قبل الاسلام نفسه . ذلك انه حين جاء بالقرآن بشكله الفني الرفيع الاسلوب البالغ اعلى مستويات التطور في قيمه الجمالية الثلاثية مع تطور الحس الفني البلاغي في الجاهلية ، اراد - اي الاسلام - ان يجعل من هذا الحادث الفني الجاذب الاوحد لنفوس القوم واذواقهم الادبية لكي يكون الاستهواء البلاغي - الجمالي طريقا للانجذاب الايماني . لذا لم يكتف ، في سبيل ذلك بما يتميز به القرآن بحد ذاته من ميزات فنية جذابة ، ولا بما اضفي على القرآن من اعتباره ظاهرة آلهية خارقة فوق متناول القدرة البشرية ، بل - اضافة الى ذلك - وجه حملة هجاء للشعير والشعراء على

لسان القرآن نفسه (١) . وقد اشاع هذا ، اول الامر . مواقف المقت للشعر والشعراء استجابة لهذه الحملة .

ولكن دور الشعر والشعراء كان من قوة التأثير والاستهواء للناس المجتمع الجاهلي بحيث لم يكن يسيرا الفأوه وصرف الناس عنه نهائيا . كان ذلك مطلباً عسيرا ، وغير واقعي واستمرت حملة مضادة من الشعراء المواليين للزعامة القبلية ، حتى اضطر النبي وصحابته ان يحاربوهم بسلاح الشعر نفسه ، فاستحثوا الشعراء حسان بن ثابت احد الشعراء البارزين في الجاهلية ، بعد ان دخل في الاسلام ، ان يعارض حملة الهجاء المضادة تلك ، فاخذ ينشئ الشعر مدحا للنبي ، وهجاء لاعدائه ، وسمي حسان - بذلك - « شاعر النبي » . ولكن ، اذا قارنا شعر حسان في هذا العهد بشعره في الجاهلية نجد فارقا ملحوظا بينهما من حيث القيمة الفنية . فقد كان اكثر ابداعا وصدقا فنيا قبل الاسلام منه بعد ذلك . كان ذلك كله ، في بدء الدعوة ، ولكن بعد ان شغل الناس بالدين الجديد ، واتسع نطاق الاسلام في الجزيرة ، خمدت حرب الشعر هذه ، فخدمت جذوة الشعر نفسه ، حتى عاد الى التوهج منذ عاد الصراع في هذا المجتمع باشكاله الجديدة ابتداء من عهد الخلفاء الراشدين فصاعدا . وخلال هود الشعر كانت الخطابة تؤدي دور « الدعاية والتحرير » بأسلوب ومضمون مستمد من أسلوب القرآن ومضامينه الإيمانية والتشريعية والأخلاقية . وبذلك اتبع لهذا الشكل الأدبي (الخطابة) ان يتطور تطورا كبيرا ومستمر حتى العهد العباسي ، حين طغى عليه دور الكتابة والتأليف العلمي والفلسفي ، واستعاد الشعر كذلك دوره الكبير متاثرا بحصيلة التطور الفكري والاجتماعي والحضاري .

ان هذه الإشكالات الثقافية كلها ، بالإضافة الى النصوص الإسلامية ، كان يجري تداولها شفها على الأغلب ، اذ كانت الكتابة ضئيلة الانتشار في المجتمع الجاهلي ، ولم تتسع في العهد الإسلامي الاول الا قليلا . وللكتابة في بلاد العرب تاريخ طويل لكن الوثائق العلمية التي عرفت حتى الان لا تكشف عن آثار كتابية للشعب العربي القديم قبل دولة سبأ في اليمن من جنوب الجزيرة ، وهي الدولة التي جاءت بعد دولة المعينيين هناك ، وكانت لها كتابتها التي تعد الشكل الاول القديم للكتابة العربية الحاضرة ، وكان اسمها القديم

(١) جاء في الآيات القرآنية : « هل انبئكم على من تنزل الشياطين ؟ تنزل على كل فاجر نيم ، يلقون السمع واكثرهم كاذبون . والشعراء يتبعهم الفاوون ، ألم لو انهم في كل واد يهيمون ، وانهم يقولون ما لا يفعلون ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا . » . (سورة الشعراء ، الآية ٢٢١ - ٢٢٧) .

« الكتابة المسماية » وحررها حرف « المسند » . وقد وجد الاناريون لهذه الكتابة نموذجا في النقوش المكتوبة بلغة سبأ على الاحجار والمعادن ، وعلى لوحات من النحاس في الأغلب (١) .

نقصد بذلك ان الكتابة في الجزيرة العربية قديمة العهد ، ولا بد انها مرت بعدة مراحل في التاريخ حتى تطورت الى الكتابة العربية التي عرفت في اخريات الجاهلية واولائل الاسلام ، ولا يمكن ان تكون هذه الكتابة قد وجدت في هذين المهدين فجأة على حالتها المتطورة نسبيا حينذاك . ان الفارق الذي نراه بين كتابتنا اليوم وكتابة عهد الاسلام الاول ، كما تبدل الوثائق المخطوطة التي وصلتنا من ذلك العهد ، ليس فارقا كبيرا جدا . وهذا يعني ان كتابة العهد الإسلامي قد عرفت تاريخا اطول من ذلك حتى وصلت الى حالتها تلك .

وبالاجمال ، نقول : صحيح ان الكتابة كانت نادرة حينذاك في الجزيرة ، ولكنها كانت موجودة . وعند هجرة النبي وصحابته الى المدينة كان سبعة عشر رجلا وثلاث نسوة يعرفون الكتابة بين المسلمين ومنهم الذين عرفوا باسم « كتبة الوحي » بينهم : ابو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، وطلحة ، وزيد بن ثابت (٢) . وقد دعت حاجة التنظيم الإسلامي الجديد الى نشر الكتابة بين المسلمين ، فاخذوا يبحثون عن الذين يعرفون الكتابة بين السكان لكي يعلموا غيرهم الكتابة ، وبعد انتصار الاسلام في معركة « بدر الكبرى » ضد قريش ، كان عدد من الاسرى في الفنائم ، فاعلن محمد تشريعا يقضي بأن كل اسير يعلم عشرة من اهل المدينة الكتابة ينطلق من الاسر بعد ان كانت تقاليد الجاهلية تجعل المال هو القديرة الوحيدة للفكاك من الاسر . وبذلك اخذت الكتابة تنتشر ، وينتشر معها قدر من التعليم الديني . وهناك قول بان النبي حث بعض اصحابه يومئذ على تعلم لغة اخرى الى جانب اللغة العربية (٣) .

(١) راجع ص ٢٤٧ - ٢٥٢ من الكتاب .

(٢) راجع البلاذري : فتوح البلدان ، طبعة اوربا ، ص ٤٧١ - ٤٧٢ .

(٣) احمد أمين : فجر الاسلام ، ط ٨ - ١٩٦١ ، ص ١٤٢ .

حصيلة الفصل الثاني

راينا الاسلام يظهر في الجزيرة العربية اوائل القرن السابع على حين
كان مجتمع الجاهلية يتمخض بتطورات اجتماعية تتناول الاسس التي يقوم
عليها بناء هذا المجتمع ، وراينا ان ظهور الاسلام في تلك المرحلة من تاريخ
العرب لم يكن في معزل عما كان يجري فيها من احداث تميزت اس
التركيب الاجتماعي الجاهلي القائم على النظام القبلي ذي الخصائص
المرتبطة بطروفيها المعينة . وعلى هذا بحثنا عن مكان العلاقة بين هذه
الاحداث المؤذنة بتغيير ما في حياة سكان الجزيرة يومئذ وبين ظهور هذا
الحادث الكبير الذي اعلنه محمد بوصفه ديناً آلهياً ينطق به عن الوحشي
الالهي .

بداننا نملك براس الخيط الموصل بنا الى مكان هذه العلاقة ، مد راينا
تلك الصلة السابقة لظهور الاسلام بين صاحب الدعوة الاسلامية نفسه
وبين ذلك التيار الديني والفكري الذي انبثق في احدى المناطق الزراعية ثم
اخذ يشيع امره في سائر المناطق المستقرة وشبه المستقرة من الجزيرة .
نعني به ذلك التيار المعروف في تاريخ العرب قبل الاسلام ، وفي تاريخ الاسلام
ذاته ، باسم دين الحنفاء . ولم يكن مصادفة ان وصف الاسلام ، في القرآن
والحديث النبوي ، بأنه الدين الحنيف . وقد وجدنا في قول المؤرخين بأن
محمداً كان واحداً من هؤلاء الحنفاء ، او على صلة وثيقة بهم ، دليلاً اخر
على ان الاسلام حين ظهر في الجزيرة كان استمراراً تطورياً موضوعياً لدعوة

الحنفاء ذاتها ، وهي دعوة وجدنا انها برزت في الفترة التي كانت فيها العلاقات الاجتماعية في البادية وفي المدن وفي المناطق الزراعية قد بدأت تتميز شيئا فشيئا بتغيرات جذية ، ووجدنا في هذه الدعوة ، اي دعوة الحنفاء ، انها تحمل ايضا انعكاسات عن تغير في مفاهيم المجتمع الجاهلي الفكرية وتصورات الروحية ، بسبب من التغير البادئ في النظام القبلي وطابعه القبلي البدائي .

- ٢ -

من هنا استخلصنا بعض الجوانب المهمة من الجذور الاجتماعية والمعرفية التي قام عليها الاسلام حين قام في تلك الظروف بعينها .

ولكسي نعرف هذه الجوانب بالتعيين ، بحثنا أولا عن المنشأ الاجتماعي الذي خرج منه صاحب الدعوة الاسلامية ، ورجعنا ثانيا الى الوضع الطبقي لسكان مكة التي ظهر فيها الاسلام ، ونظرنا ثالثا في الاسس والمبادئ العامة التي بنى عليها الاسلام عقيدته وشريعته كليهما . فخرجنا من كل ذلك برؤية موضوعية وصلت بنا الى الاستنتاجات الآتية :

١ - ان الاسلام ، في جوهره ومحتواه الواقعي ، بل في شكله الديني ومفاهيمه الميتافيزيقية والثالية كذلك ، كان استجابة موضوعية ، مباشرة حيناً وخفية حيناً ، لما كان يقتضيه مجتمع الجاهلية من تغير تاريخي . ولما كان يعانيه من تناقضات حادة في مكان (مكة مثلاً) ، وغير حادة في أكثر من مكان (البيئات البدوية غير المستقرة) . وهي تناقضات تلتقي كلها تقريباً عند القاعدة المادية لها . وان تباعد بعضها عن بعض من حيث مظاهرها وأشكالها الاجتماعية والروحية والفكرية . وقاعدتها المادية هذه هي مظاهر التفكير في النظام القبلي بسبب من انهيار الاقتصاد الطبيعي وشروع التعامل التجاري والتقدي والربوي و بروز ظاهرات من التمايز والتفاوت الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء ، اي بين كبار التجار والرأسمال ورؤساء القبائل وبين صغار التجار والحرفيين والمستخدمين والمعلمين والمدينين بالسربا الفاحش وافراد القبائل .

٢ - ان مبدئي التوحيد والقيامة اللذين دارت عليهما عقيدة الاسلام بالاساس ، ينطوي وراء مفاهيمهما الغيبيتين جذرا اجتماعيا . فاذا كان مبدأ التوحيد يعني ، بشكله الديني ، وحدة الآله الخالق للكون ، ثم وحدة الدين ،

فاننا نستطيع ان نلمح في نكرة التوحيد انعكاسا قد يكون خفيا لفكرة التوحيد الاجتماعي . توحيد المجتمع القبلي المتفرق على اساس جديد وليكن هذا الاساس دينيا . فالهم ان التفكير والانحلال اللذين كان يعانيهما النظام القبلي عند ظهور الاسلام ، كانا يتطلبان توحيد مختلف الاطر القبلية ضمن اطار الدين الواحد الذي كان يعني اجتماعيا : اطار الشعب الواحد .

واذا كان مبدأ القيامة بمفهومه الديني ، وجود عالم آخر وراء عالمنا المادي ، فهو يحمل بصورة تكاد تكون مباشرة وعدا للمحرومين والمظلومين اجتماعيا بانهم سيجدون في ذلك العالم الآخر بدلا عن الحرمان والظلم وعزاء عن واقعهم السيئ ، ويحمل مع ذلك تهديدا لظالمهم بالعذاب الاخروي . لكن قوى الاضطهاد الاجتماعي كان يمكن ان تستفيد من احالة العدالة الى الآخرة .

٣ - غير ان الاسلام اضاف الى مبادئ العقيدة شريعة ظهرت فيه الانعكاسات الاجتماعية اكثر وضوحا مما نراه في مبادئ العقيدة . فقد جاء التشريع هذا بتحريم الربا والاحتكار وكثر الذهب والفضة ، وفرض ضريبة الزكاة على بعض المداخل المادية للأغنياء وجعل عائدات هذه الضريبة حقا لاصناف معينة من الفقراء الاشد اعوازا ، ووضع بعض الحدود المنظمة للعلاقات الانتاجية والاجتماعية . ولكن المبدأ الاساسي لتشريع الاسلام هو اقرار التمايز الاجتماعي . ورغم ذلك كانت تشريعاته الممارستها صدمة لأغنياء مكة اشاعت فيهم اللعنة ، اذ نظروا الى اثر انتصار الاسلام على مصالحهم في المدى القريب ، دون ان يكون لديهم الوعي الطبقي الكافي لرؤية الخط العام للتطور الذي لن يكون مناقضا لتطور مواقعهم الطبقة في المدى البعيد . لذلك لقي الاسلام وصاحب الدعوة الاسلامية والمسلمون الاولون اضطهادا عنيفا في مكة من زعامة قريش الفنية ، ولم يلق انصارا كثيرين من فقرائها في اوائل الدعوة ، اذ لم تظهر التشريعات الاجتماعية الاسلامية الا بعد الهجرة من مكة الى المدينة ، ولم يجد هؤلاء الفقراء في الوعد والوعيد بيوم القيامة ما يدعوهم الى تحمل الاضطهاد في الدفاع عن الاسلام ، فقد كانوا محتاجين الى حل مشكلتهم المادية بمعالجة مادية عاجلة .

٤ - وجاء الاسلام بمفاهيم تتعلق بميتافيزيقا الكون والعالم وبمركز الانسان في الكون ومسؤوليته عن افعاله ، وان كان تحديد هذه المسؤولية يبدو متناقضا من حيث ان هذا التحديد جاء في القرآن حينما يقول بحرية الانسان في افعاله ، ويقول حينما بالجبرية .

٥ - وقد عرضنا في الفصل الثاني مسألة الهجرة الإسلامية من مكة إلى المدينة (يثرب) وأسباب هذه الهجرة والنشأة الحاسمة لها والصراع بين مكة والمدينة بعد الهجرة ، مع بقاء الأساس الجوهري للصراع قائما على ما تضمنته الدعوة الإسلامية من تمييز للأشكال الاجتماعية التي كانت سائدة مجتمع الجاهلية ، ومجتمع مكة بالخاص .

٦ - ثم عرضنا في هذا الفصل للمرحلة التشريعية للإسلام التي بدأت فور هجرته إلى المدينة وقيام التشريع في هذه المرحلة على قاعدة مادية في الغلب ، وارتباطه بالحاجات الواقعية التي اقتضتها الهجرة نفسها ، واقتضتها بعد ذلك الانتصارات التي أخذت تحقق للإسلام على أيدي « الأنصار » و « المهاجرين » ضد زعامة قريش في مكة ، حتى خضعت هذه الزعامة القرشية للمكة للواقع ، وانفتحت مكة بوجه الإسلام ، وعادت إلى مركزها الديني بوجه جديد تحت راية الإسلام .

وفي معرض كلامنا في هذا الفصل عن التشريع الإسلامي أشرنا إلى ظاهرة تشريعية تتضمن الاعتراف بمبدأ التطور في التشريع على خلاف ما قد شاع بعد ذلك عند بعض العلماء الإسلاميين من أن كل ما جاء في شريعة الإسلام خالد إلى يوم القيامة لا يجوز فيه التفسير والتبديل .

٧ - وفي سبيل تحديد « نظرية » المعرفة في الإسلام ، رأيناها تتحدد هنا بالمصدر الإلهي ، وهو الوحي من الله على النبي ، سواء كانت المعرفة عقدية أم تشريعية . وبهذا رأينا المعرفة ترتبط بالإيمان . وقد استندنا في تحديد « نظرية » المعرفة وعلاقة المعرفة بالإيمان الديني إلى الوثائق الأساسية للإسلام ، التي هي القرآن والسنة (قول النبي وفعله) .

وبناء على هذا التحديد رأينا أن الجدل العقلي لم يكن مقبولا لدى النبي ، بل لقد كان مبغوضا عنده ، فكان يدعو إلى تجنبه ، ولا سيما الجدل في العقائد . وقد استندنا في تقرير ذلك إلى نصوص قرآنية ، وأحاديث رواها صحابة النبي عنه ، وإلى آراء علماء إسلاميين من المتقدمين والمتأخرين . وفي هذا الصدد لاحظنا أن منع الجدل العقلي بشأن العقائد أحدث شيئا

من الانقطاع في مجرى تاريخ تطور الفكر العربي ، ولكن ليس انقطاعا مطلقا ، لأن الانقطاع المطلق في مجرى تاريخ التطور ، مهما يكن موضوع التطور ، أمر مخالف لقانون التطور نفسه الذي هو وحده القانون المطلق . ولذلك لاحظنا أن الفكر العربي ، أثناء هذه المرحلة من تاريخه ، قد شق لنفسه مجرى آخر غير الذي كان يجري فيه قبيل ظهور الإسلام . وهذا المجرى الآخر وجدته باستخدام « الاجتهاد بالرأي » في مسألة تطبيق القواعد التشريعية العامة على الحالات والحادثات والحاجات الجديدة في حياة المسلمين ، إذ كان هذا النوع من « الاجتهاد » يفسح مجالا - وأن محدودا - للنظر العقلي . غير أننا سنرى في الفصول الآتية أن الفكر العربي لم يبق تطوره محصورا في هذا النطاق المحدود . فقد انطلق في مجاري عدة منذ نهاية عهد الخلفاء الراشدين وبداية العهد الأموي .

٨ - وكان لا بد لنا ، وقد رأينا « نظرية » المعرفة في الإسلام محددة بالمصدر الإلهي ، من أن ننظر في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدعو إلى استخدام العقل ، وتمجد نعمة العقل . وهنا لاحظنا أن سياق هذه النصوص يحصر قيمة العقل في نطاق ما يستطيع أن يقدمه من دعم للمعرفة الإيمانية الدينية ، ولكننا - مع ذلك - وجدنا في اهتمام القرآن والسنة بشأن العقل حتى في هذا النطاق المحدود موقفا إيجابيا من حيث هو اعتراف بضرورة دعم العقل للعقائد الإيمانية ، ثم أرجعنا هذه المسألة بمختلف جوانبها إلى كونها تعكس واقعا موضوعيا لا يمكن تجاوزه .

٩ - وأخيرا تحدثنا في نهاية الفصل عن الظواهر الثقافية الأخرى في تلك المرحلة من حياة الدين الإسلامي ، فلاحظنا شيئا من الخمود أصاب الشعر العربي ، مع ازدهار الخطابة ، وعللنا هذه الظاهرة بمحاربة الإسلام للشعر لتحويل الأنظار إلى الأسلوب القرآني الرفيع المستوى من حيث القيم الجمالية الفنية ، إضافة إلى محتواه العقدي والتشريعي .

الفصل الثالث

عهد الخلفاء الراشدين

(٦٣٢ - ٦٦١ م)

١ - انفجار الصراع الاجتماعي - السياسي

١ - . . فان محمدا قد مات »

مات محمد بن عبدالله ، صاحب الدعوة الاسلامية ، عام ٦٣٢ م فسي المدينة ، بعد اثنين وعشرين عاما من قيامه بأمر الدعوة ، قضى منها الثلاثة عشر الاولى في مكة ، وقضى الاعوام الاخيرة منها في المدينة بعد الهجرة . والمعروف انه ولد عام ٥٧٠ م ، فيكون قد عمر اثنين وستين عاما . (١)

كان موته صدمة عنيفة فاجت المسلمين بعامه ، لكن المفاجأة احدثت هزة عميقة لدى نفر ممن كانوا ينظرون الى محمد ، كنيي ، نظرة ترفعه السى ما فوق طبيعة البشر ، بمعنى انه لا يمكن ان يتعرض للموت كما يتعرض له البشر . ولعل عمر بن الخطاب عرض له مثل هذه النظرة في لحظات المفاجأة . فهو مذ رأى الناس يبكون محمدا سارع الى منبر المسجد خطيبا ، فقال : « لا اسمعن احدا يقول ان محمدا قد مات . ولكنه ارسل اليه كما ارسل الى موسى بن عمران ، فلبث عن قومه اربعين ليلة . . والله اني لارجو ان يقطع ايدي رجال وارجلهم يزعمون انه مات » (١) . ثم جاء ابو بكر وعمر يخطب الناس ، فقال له ابو بكر : اسكت ، فسكت . فصعد ابو بكر المنبر ، فقال : « اما بعد فمن كان منكم يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان منكم يعبد الله فان الله حي لا يموت » . ثم تلا الآية : « وما محمد الا رسول قد خلت من بعده الرسل ، افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم . . » (٢) . فقال عمر :

(١) طبقات ابن سعد الكبرى ، (ط دار صادر - دار بيروت ١٩٥٧) مجلد ٢ ، ص ٢٦٦ .
والطبري : ص ٢ ، ص ١٩٧ - ١٩٩ ، وغيرهما .
(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٤٤ .

أهذا في كتاب الله ؟ . قال أبو بكر : نعم . الخ . . وفي رواية أن عمر بن الخطاب قال بعد سماع هذه الآية من أبي بكر : والله ما هو إلا أن سمعت أبا بكر يتلوها ، فعمرت (١) وأنا قائم حتى خررت إلى الأرض ، وأبقت أن النبي . . . قد مات (٢) .

حدثت هذه الهزة رغم أن محمدا لم يخدع الناس عن حقيقة شخصيته البشرية . فقد طالما كان يؤكد ، بوساطة القرآن أو بحديثه المباشر ، أنه بشر كسائر البشر (٣) . لكن الصورة التي انطبعت في نفوسهم وأذهانهم عن صلته بالوحي الإلهي وعن السمة الخارقة التي رسم بها القرآن ، مقترنة بالاعتقاد أن محمدا **إلهي** لا يقرأ ولا يكتب - هذه الصورة ، كانت قد بذرت فيهم بذرة الوهم بأن للنبي طبيعة تتسامى عن طبيعة البشر ، حتى أنكروا أن يصيبه الموت كما يصيب كل بشري . غير أن تلك المواجهة الجريئة الحازمة من أبي بكر قد حسنت الموقف ، وردت إلى حظيرة الواقع أولئك الذين كانوا مستسلمين للوهم أما عن نقص معرفي أو بسبب من موقعهم الاجتماعي الذي يرون منه أن أسباغ « اللابشرية » على الإسلام قد يكون خيرا لهم . .

٢ - مشكلة الخلافة :

ما إن أعلن موت النبي ، حتى تنبعت لدى كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار ، نوازع الصراع على السلطة . تنبعت هذه النوازع فورا ، قبل أن يشيع جثمان النبي إلى مرقده الأخير في المدينة . وعلى الفور كذلك قسمت هذه النوازع صحابة النبي فريقين : فريق المهاجرين ، أي المكين ، وفريق الأنصار ، أي أهل « المدينة » وصار كل فريق يريد أن تكون له سلطة الخلافة بعد النبي ، أي أن تكون له القيادة الفعلية لهذه السلطة .

بهذا الانقسام ظهرت « فجأة » إلى السطح رواسب الصراع القديم بين مكة والمدينة ، الذي لم يكن قد مضى على كموته تحت قشرة الخضوع لسلطة التنظيم الإسلامي الواحد ، سوى أعوام معدودة . وظهرت إلى السطح - من جهة ثانية - المشاعر الطبقية الجينية التي كان يتحسس بها الأنصار من قبل ،

(١) عثرنا بكسر اللام في الماضي وفتحها في المضارع : دعش .

(٢) ابن سعد : المصدر السابق ، ص ٢٦٨ .

(٣) من آيات القرآن : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي . . » (سورة الكهف الآية ١١٠) .

(٤) قل سبحانه ربي ، هل كنت إلا بشرا رسولا . . » (سورة الإسراء ، الآية ٩٣) .

خيال المهاجرين - دون أن يظهر صراحة في عهد النبي - ذلك أنه في أوائل الهجرة نظمت في « المدينة » مؤسسة إسلامية أشبه « بالمشاعية » قامت على أساس كونها منظمة فوق القبلية وكون الإسلام ، كدين ، هو إطار هذه الوحدة الجامعة . وبذلك اختلفت مبدئيا عن نظام المشاعيات البدائية التي كانت العصية القبلية أساس وحدتها . غير أن المؤسسة الإسلامية هذه التي نشأت في « المدينة » عقب الهجرة ، ظهر فيها تمايز ملحوظ بين المهاجرين والأنصار . فقد كان المهاجرون هم الفئة الأولى البارزة فيها ، سواء من حيث اختصاصهم بالقسم الأكبر من غنائم الحرب ، أم من حيث رجوع قيادة المؤسسة إلى زعمائهم ، لا سيما أبو بكر وعمر بن الخطاب اللذان كان يبدو أنهما يؤديان الدور الأول في قيادة شؤون المؤسسة . من هنا داخل نفوس زعماء الأنصار ، وهم أهل البلد الأصليين ، نوع من الشعور بالخيبة في ما كانوا يرجون من دعوتهم محمدا وصحابته المكين للهجرة إلى بلدهم ونصرة الدعوة الإسلامية . وقد حملوا هذا الشعور وكتبوه مدة حياة محمد في « المدينة » . ثم ما إن نادى النادي بأن محمدا قد مات ، حتى سارع هذا الشعور المكبوت للظهور إلى السطح كما قلنا .

إضافة إلى ذلك ، حدث انقسام آخر بين المهاجرين أنفسهم في الوقت ذاته . فقد تنبعت كذلك رواسب الفوارق القديمة في الجاهلية بين بني هاشم الذين ينتمي إليهم النبي ، وصهره وابن عمه علي بن أبي طالب من جانب ، وبني عبدشمس وتيم وأمية وغيرهم ، الذين ينتمي إليهم سائر المهاجرين ومنهم أبو بكر وعمر بن الخطاب من جانب آخر . إذ كان الغالب من بني هاشم يمثل الفرع الفقير بين الفروع الأخرى العليا في قريش بمكة في الجاهلية . فكان طبيعيا أن يفكروا الآن ، وقد فقدوا بموت النبي مكانتهم التي كان هو - أي النبي - تعبيرها وتجسيدها الأعظم ، بل هو الذي خلق معناها الاسمى ، بأن يستبقوا هذه المكانة لهم عن طريق علي بن أبي طالب صهر محمد وابن عمه والذي ناضل دونه بطولة في حروبه ضد زعماء مكة بعد الهجرة ، وبات في فراشه ليلة خروجه - أي خروج محمد - من مكة مهاجرا إلى المدينة لكي يتلقى عنه المكيدة التي كان القرشيون قد دبروها تلك الليلة ليقتلوا محمدا في فراشه قبل خروجه من مكة .

٣ - كيف انفجر الصراع :

من كل هذه العوامل انفجر الصراع فجأة منذ اللحظة الأولى لموت النبي . والملاحظ هنا أن القوم لم يستطيعوا إخفاء الدوافع الحقيقية ، السياسية والاجتماعية ، لهذا الصراع تحت ستار من المظاهر الدينية . يبدو ذلك

وانحنا من الصورة التاريخية الصريحة التي يرونها المؤرخون المسلمون
انفسهم على النحو التالي الذي نقله بايجاز :

في حين كان علي بن ابي طالب ، والعباس بن عبدالمطلب عم النبي ، واسامة
بن زيد احد الصحابة ، مشغولين في غسل جثمانه وتكفينه ، ثم حمله الى
مدفنه قرب غرفته التي توفي فيها بيت زوجته عائشة ، كان منادي « الانصار »
ينادي في « المهاجرين » قائلا : « اجعلوا لنا في رسول الله نصيبا في وفاته ،
كما كان لنا في حياته » . فبدأ - اول الامر - ان ذلك لا يعني اكثر من انهم
يريدون المشاركة في عملية الدفن لينالوا شرف هذه المشاركة . ولذلك
بادر علي بن ابي طالب بدعوة احد الانصار ، وهو اوس بن خولي ، ان يشارك
في النزول معهم الى القبر لدفن النبي وتوديعه الوداع الاخير . ولكن سرعان
ما اكتشف المعنى الذي يقصدونه بكلمة « النصيب » التي اطلقها مناديهم . فقد
ظهر انه بينما علي بن ابي طالب يدعو صاحبهم اوس اذا برعاه الانصار هؤلاء
يعقدون اجتماعا في « سقيفة بني ساعدة » ، ثم يعلنون امامة المسلمين
- اي الخلافة - بعد محمد لزعيم الخزرج الانصاري : سعد بن عباد . فبلغ
الامر ابا بكر وعمر بن الخطاب وبعض المهاجرين ، فجاءوا مسرعين الى حيث
يجتمع الانصار ، وابعدوا الناس عن سعد بن عباد الذي اعلنه الانصار اميرا ،
وشق ابو بكر طريقه الى صدر الاجتماع وخطب في المجتمعين قائلا : « يا معاشر
الانصار ! . منا رسول الله ، فنحن احق بمقامه » . فاجاب الانصار :

« منا امير ومنكم امير » . فقال ابو بكر : « منا الامراء ، واتم الوزراء » .
واحتدم الجدل بين الفريقين : المهاجرين ، والانصار ، حتى كادت الفتنة
تشتعل بينهم ، لولا ان اتقد الموقف واحد من زعماء الانصار : ابو عبيدة الجراح ،
اذ تقدم الى ابي بكر وبايعه بالخلافة فانقاد الانصار لراي ابي عبيدة الحاسم ،
واصبح ابو بكر اول خليفة من خلفاء الاربعة للنبي بعد وفاته ، وهم الذين
اطلق عليهم المسلمون لقب « الخلفاء الراشدين » : ابو بكر من بني تيم ، ثم عمر
بن الخطاب من بني عدي ، ثم عثمان بن عفان من بني امية ، ثم علي بن ابي طالب
من بني هاشم ، وكلهم من المهاجرين .

غير ان الصراع لم ينحسم ، فعلا ، بذلك . فقد كان بنو هاشم - وهم
آل محمد - غائبين عما حدث في « سقيفة بني ساعدة » ، فلما علموا
بالامر ثار بهم الغضب ، وقدم بعضهم الى حيث حدث الامر ، ووقف احدهم ،
عتبة بن ابي لهب ، يشد شعرا يمدح به عليا بن ابي طالب وكأنه يرشحه
للخلافة دون غيره ، داعيا الى كونه - اي علي - هو صاحب الحق وحده
بالخلافة .

ويقول اليعقوبي ١ - ٢٨٢ هـ - ٨٩٥ م ، ان عليا بن ابي طالب بعث الى
عتبة هذا بنهائه (١) عن دعوته التي اعلنها . ولكنه - اي علي - تخلف عن
مبايعة ابي بكر ومعه جماعة من بني هاشم وبني امية . ويبدو ان فريقا
من الفاضلين ذهب الى علي بن ابي طالب يريدون مبايعته بالخلافة ، فطلب اليهم
ان يرجعوا اليه في الفد وقد حلقوا رؤوسهم ، فلما كان الفد لم يحضر منهم
سوى ثلاثة نفر (٢) .

صحيح ان عليا بن ابي طالب تعاون مع الخليفة الاول ابي بكر ، وتعاون
مع الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ، وصحيح قبل هذا ان الانصار اتقادوا
لكبيرهم ابي عبيدة ، لكن الصراع بقي كامنا اول الامر ، ثم ظهر واحتدم
احتداما دمويا حينا ، وفكريا وايدولوجيا حينا . لان الدوافع القائمة
وراءه بقيت دون حسم ، ولان المحتوى الاجتماعي - السياسي لهذا الصراع هو
هو لم يتغير . غير انه صراع ايجابي تاريخيا ، فهو - من جهة اولى - كان
ضرورة يقتضيها قانون حركة التطور الاجتماعي . وهو - من جهة ثانية -
كان مصدرا خصباً لشؤون حركات فكرية أصبحت ، فيما بعد ، من مكونات
حركة تطور الفكر العربي - الاسلامي ، ولا سيما الفكر الفلسفي منه .

٤ - الشكل الديني للصراع

وبالرغم من ان الصراع كان مسوقا بدوافع اجتماعية - سياسية غير
خفية ، قد اتخذ شكله الديني ، لان هذا هو الشكل التاريخي له موضوعيا
في ذلك العصر . ومن هنا تحول ظاهر الصراع من كونه صراعا بين
المهاجرين والانصار على السلطة ، الى كونه صراعا بين الهاشميين وسائر
الفرقاء على من هو صاحب الحق الديني في الخلافة .

ان مسألة « الحق الديني » هذه كان لها دور في نشوء محور آخر للنزاع
يرتبط بتحديد المفهوم الاسلامي للخلافة : هل هي حق الهي ، وهل منصب
الخليفة منصب الهي محضا ، كشان مفهوم النبوة والنبي عند المسلمين ؟ .
ومعنى ذلك انه واجب على الله ان يختار شخص الخليفة ، كما يختار شخص
النبي ، لؤهلات خاصة به تؤهله لتابعة اداء الرسالة النبوية ، واهمها ان
يكون الخليفة افضل الناس واعلمهم . وبهذا المعنى يكون الخليفة اماما
للمسلمين ، ويكون اختياره بواسطة الوحي المنزل على النبي ، ويصبح واجبا

(١) اليعقوبي : تاريخه ، طبعة التجف ١٩٥٨ ، ج ٢ ، ص ١٠٣ .

(٢) المصدر السابق : ج ٤ ، ص ١٤٧ - ١٤٨ . راجع الطبري : ج ٢ ، ص ٢٠٢ .

على النبي تبليغ المسلمين هذا الاختيار بنص واضح صريح ، ويصبح واجبا على المسلمين ، بعد النبي ، الخضوع لهذا الاختيار والاعتقاد به كجزء من الإيمان ، أو كاصل من اصول العقيدة كشأن الاعتقاد بالنبوة والنبي ، بحيث لا يكون الفرق بين النبي والامام الا بالوحي ، أي يكون الوحي خاصا بالنبي دون الامام ؟ أم ان الخلافة منصب رئاسي لا يأتي اختياره من عند الله ، بل هو حق من حقوق المسلمين أنفسهم ، فهم الذين يقررون طريقة اختيار الخليفة ، وهم الذين يقررون الصفات التي يرون ضرورة توفرها في من يتولى امر هذا المنصب فيهم ؟

هذا الشكل الجديد من النزاع في امر الخلافة تفرع عنه لدى القائلين برفض كون الخلافة منصبا آلهيا ، نزاع آخر : هل واجب ان يكون الخليفة من بني هاشم في قریش ، أم واجب ان يكون من قریش بوجه عام ، أم يصح ان يكون من غير قریش في العرب ، أم يصح ان يكون من العرب وغير العرب من المسلمين حتى لو كان « عبدا حبشيا » كما قال الخوارج بعد ذلك ؟

اما القول بان الخلافة حق آلهي ، فهو القول الذي اخذ به انصار علي بن ابي طالب ، وصار بعد ذلك اصلا من اصول العقيدة والإيمان عند الشيعة . وقد اقتضاهم ذلك ان يشبوا النص الآلهي الموحى به على النبي باختيار علي اماما للمسلمين ، وان يشبوا التبليغ النبوي لهذا النص . وهم يذكرون لاثبات ذلك نصوصا عدة ، ولكن النص الأكثر اعتمادا لهم والاكثر تاريخيا واسلاميا ، هو ما يسمى بـ « حديث الغدير » . وقصة هذا الحديث ، كما ترويتها المصادر الاسلامية كافة . أي مصادر الشيعة والسنة على السواء - هي : ان النبي حين خرج من مكة عائدا الى المدينة بعد الحج الاخير ، وبسمى « حجة الوداع » ، اوحى اليه في الطريق : « يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ، وان لم تفعل فما بلغت رسالته » (سورة المائدة - الآية ٦٧) . فامر النبي اصحابه فاجتمعوا ، في مكان عند غدير يسمى « غدير خم » ، ثم دعا اليه عليا بن ابي طالب ، فوقف الى يمينه ، ثم خطب - أي النبي - فقال : « لقد دعيت الى ربي ا يقصد ان وفاته قريبة)واني مجيب،واني مفادركم من هذه الدنيا،واني تارك فيكم الثقليين : كتاب الله وعترتي، اهل بيتي » . ثم اخذ بيد علي ورفعها بحيث يراها الجميع ، وقال :

« يا ايها الناس ! الست اولي منكم بانفسكم ! » قالوا : بلى . فقال : « من كنت مولاه فهذا علي مولاه . اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وادر الحق حينما دار » .

فلما انتهى النبي من خطابه ، قال عمر بن الخطاب مهنئا عليا : بخ ، بخ ،

لك يا علي . أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة » . ثم عاد النبي الى خيمته ونصب خيمة اخرى بجانبها لعلي . ثم امر المسلمين ان يباعدوا بالامانة ، ويسلموا عليه بأمره المؤمنين رجلا ونساء (١) .

هذا الحديث يتفق على صحته تاريخيا ، كما قلنا ، مختلف المذاهب الاسلامية ، ولكن يختلفون في دلالاته . ومركز الاختلاف كلمة : « المولى » او « الموالة » الواردة في الحديث . فالشيعة تقول ان الكلمة اطلقها النبي على نفسه اولا حين قال : « من كنت مولاه » وهي تعني هنا : من كنت ولي امره دينيا . ثم اطلقها على علي ثانيا حين قال مباشرة : « .. فهذا علي مولاه » ، فهي اذن تعني بالنسبة لعلي ما تعنيه بالنسبة للنبي ، أي ان عليا في الحديث قصد نصبه النبي وليا لامر المسلمين كما كان هو ، أي اماما لهم ، اذ لا يجوز فسي الاسلام ان يكون نبيا مثله ، لان محمدا خاتم الانبياء ولا نبي بعده .

غير ان الفرقاء الاخرين من المسلمين ، قالوا ان كلمة « المولى » او « الموالة » ، وكل ما ورد في الحديث من افعال ومشتقات للكلمة ، انما تدل على المودة والمحبة فقط ، وليست تعني النص على الامامة .

هذا جانب من النزاع في شكله الديني على مسألة الخلافة . وفي هذا الجانب نفسه قال بعض المسلمين ان النبي نص نصا خفيا على خلافة ابي بكر ، لا على خلافة علي . وذلك ما يذكرونه من ان النبي امر الصحابة ، اثناء مرضه الاخير ، ان يصلوا جماعة وان يكون ابو بكر امامهم في صلاتهم هذه . فقالوا ان الامامة في الصلاة هي الامامة الصغرى ، وان ذلك يوحى باستناد النبي الامامة الكبرى الى ابي بكر ، وهي الامامة العامة في سائر شؤون الاسلام والمسلمين . وقد استند عمر بن الخطاب الى هذه الحجة في طلب البيعة لابني بكر يوم السقيفة (٢) . ويذكرون سندا اخر لخلافة ابي بكر عن النبي ، هو حديث روي عن محمد بن عمر باستناده الى محمد بن عمرو الانصاري انه سمع عاصما بن عمر بن قتادة يقول ان النبي ابتاع بعيرا من رجل الى اجل . فقال : يا رسول الله ان جئت فلم اجدك ؟ . يعني بعد الموت . قال : فات ابا بكر .. الى اخر الحديث (٣) . ويذكرون الى ذلك احاديث من هذا القبيل مفصلة في كتب الحديث والسيرة .

(١) من مصادر اهل السنة التي اوردت هذا الحديث : ابن تيمية في « منهاج السنة » ،

ج ١ ، ص ٨ . ومن مصادر الشيعة : المجلسي في « حياة القلوب » ، ص ٣٢٩ .

(٢) طبقات ابن سعد : مج ٢ ، ص ٢٢٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٢٦ .

والجانب الآخر من النزاع على منصب الخلافة : هو الجانب الذي يدور على كون هذا المنصب غير إلهي ، بل **حقا للمسلمين** انفسهم يختارون له من يرونه الاصلح لامورهم . في هذا الجانب نشأت مشكلة قبلية ، ولعلها طبقية بوجه من الوجوه . فقد رأينا - من قبل - كيف تصك كل من « المهاجرين » و « الانصار » بحقهم في منصب الخليفة . وهنا يبدو للمشكلة وجه هو اقرب ان يكون **طبقيا** لما سبقت الإشارة اليه من ان « الانصار » كانوا يتحسسون مشاعر شبه طبقية تجاه المهاجرين ، بسبب من التمايز الملحوظ بينهم وبين « المهاجرين » الذين كان ظاهرا انهم هم « الفئة الاولى » البارزة في ما سميها « المشاعبة الاسلامية » في « المدينة » . وقد رأينا ، الى جانب ذلك ، من يدخل طرفا آخر في التنافس على منصب القيادة العليا للسلطة الاسلامية . اذ رأينا ، مثلا ، حين انتهى امر الخلافة الى ابي بكر ، في مؤتمر سقيفة بني ساعدة ، ان ابا سفيان بن حرب (وهو ابو معاوية مؤسس الدولة الاموية) تخلف عن مبايعة ابي بكر ، وقال مشيرا زعماء قريش : « اؤضيتم يا عبد مناف (١) ان يلي هذا الامر عليكم غيركم ؟ » (٢) . وتقول المصادر ان بني هاشم وبني امية معا - بالرغم من اختصاصهم - غضبوا ان يتولى الخلافة رجل من بني تيم ، اي ابو بكر . من هنا ظهرت آراء في الخلافة : هل هي حصر في فئة من قريش ، او فسي قريش جملة ، او هي حصر في العرب ، او هي للمسلمين جميعا ، عربا وغير عرب ؟ .

كان شكل الصراع ، في كل ذلك ، دينيا ، وكانت الحجج لكل فريق دينية ايضا . لكنه اجتماعي - سياسي ، شبه طبقي ، بجوهره ومضمونه . فكبار التجار من جهة ، والطامحون الى الثراء والتوسع في حملة الفتح من جهة ، كانوا يرون في تسلم مقاليد الخلافة الاسلامية تحقيقا لمصالحهم القوية .

٥ - مشكلة « الفورو »

قلنا ان في المسلمين من لا يوافق على كون الخلافة منصباً إلهياً وقال هؤلاء ان النبي ترك امر هذا المنصب الى المسلمين يختارون له من يرونه اهلا للقيام بشؤونهم العامة . لكن ، وقع الخلاف هنا في طريقة نصب الخليفة : **اينكون تعيينا ام انتخابا ؟** ومن الذي يحق له ان يتولى التعيين ، او من الذين لهم حق الانتخاب ؟ .

لقد فرض الواقع نفسه على كل رأي او جدل في المسألة ، وصار الواقع العملي هو النموذج الاسلامي التاريخي الذي يقرر وجه المسألة . فان مؤتمر

(١) عبد مناف احد اجناد القبائل القرشية . ويقصد ابو سفيان : يا بني عبد مناف ، اي

يا قبائل قريش ..

(٢) يعقوبي : ج ٢ ، ص ١٠٢ - راجع الطبري : ج ٢ ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

سقيفة بني ساعدة الذي اسفر عن نصب ابي بكر خليفة بمبادرة فردية من عمر بن الخطاب ، صار مرجعا في تحديد الرأي وطريقة الاختيار . ثم حدث ان ابا بكر نفسه - وباختياره الشخصي - عين عمر بن الخطاب خليفة بعده (١) . ثم اخذ عمر بطريقة اخرى سميت بطريقة « **الشورى** » . ذلك انه حين اصيب بالطفنة التي اودت بحياته قيل له ان يعين من يخلفه ، فاختر ستة رجال من الصحابة (٢) وعهد اليهم ان يجتمعوا ، بعد موته ، ثلاثة ايام ، فينتخبوا واحدا منهم خليفة للمسلمين ، وحدد لهم عمر طريقة الاختيار بصورة مفصلة ودقيقة وموجهة الى حد انها تشير الى النتيجة التي توقعها علي بن ابي طالب ، وهو احد الستة ، منذ خرج من مجلس عمر بعد ان اعلن - اي عمر - الخطة ، فقال - اي علي - « لقوم كانوا معه من بني هاشم : ان اطيع فيكم قومكم لم تؤمروا ابدا . وتلقاه العباس ، فقال : عدلت عنا .. » (٣) وذلك ما حدث فعلا ، فقد نفذ عبد الرحمن بن عوف الخطة التي رسمها عمر قبيل موته ، بدقة ، حتى خرج « **اهل الشورى** » باختيار عثمان خليفة ثالثا بعد عمر (٤) . اما بعد مقتل عثمان ، في سياق الانتفاضة المعروفة ، فقد صار الامر لاختيار الناس بصورة عفوية ، اذ كان علي بن ابي طالب هو المؤهل يومئذ للاختيار ، فبايحه ناس ، وحاربته ناس ، وتوقف اخرون ، على نحو ما سنرى .

٦ - نظرة في « الشورى »

لقد قيل الكثير عن مبدأ « الشورى » في المؤلفات الاسلامية ، حتى وصفوا عهد الراشدين بأنه « عهد الشورى » . فماذا يعني هذا المبدأ ؟ . لقد حدد بعض العلماء المسلمين المعاصرين مفهوم « الشورى » بأنه التشاور بين المسلمين في انتخاب الخليفة وفي شؤون الحياة العامة وشؤون « **الحكم فسي دولة الاسلام** » (٥) . فهل كان اختيار الخلفاء الراشدين متطابقا مع هذا المفهوم ؟ .

(١) في احدى الروايات ان ابا بكر اشرف - وهو في الرض الذي مات به - على الناس وهو يقول : « اترون ان استخلف عليكم ، فاني والله ما اوت من جهد الراي ولا وليت ذا قرابة . واني استخلف عمر بن الخطاب ، فاسمعوا له واطيعوا » فقالوا : سمعنا واطعنا ، (الطبري : ج ٢ ، ص ٥١) .

(٢) هم : سعد بن ابي وقاص ، وعلي بن ابي طالب ، وعثمان بن عفان ، وعبد الرحمن بن عوف ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله .

(٣) الطبري : ج ٢ ، ص ٢٥ .

(٤) راجع تفاصيل عملية « الشورى » عند الطبري : ج ٥ ، ص ٢٥ - ٢٩ .

(٥) الشيخ مصطفى الزرقا : « الشرع بوجه عام ، والشرعية الاسلامية وحقوق الاسرة فيها » .

بحث نشر في كتاب « الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة » ، جمع وتقديم محمد خلف الله ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٢٧ .

ان اللوحة التي عرضناها هنا نجيب عن السؤال . فهي تقدم الامر الواقع كما حدث بالتعاقب منذ خلافة ابي بكر الى خلافة علي . فهل نرى في هذا الامر الواقع تطبيقا عمليا لمبدأ الشورى يصلح ان يقال عنه ما يقال في معظم المؤلفات الاسلامية المعاصرة ؟ . انه لواضح - استنادا الى هذا النموذج التاريخي - ان مبدأ الشورى لم يتخذ وضعه التطبيقي لدى ممارسة شؤون « الحكم في دولة الاسلام » ، بل اتخذ وضعاً اخر لا يتطابق مع مبدأ الشورى بمفهومه الذي يفسره علماء المسلمين ، حتى في عهد عمر ، رغم كونه العهد الراشدي الذهبي .

هذا ما يقال ، اجمالاً ، عن مبدأ الشورى في سياق التطبيق فلننظر الان في الوضع التشريعي لهذا المبدأ :

ليس في النصوص الاصول (القرآن والسنة) ما يقضي باعتبار الشورى مبدأ تشريعياً صريحاً ، اي اعتباره جزءاً من الشريعة الاسلامية يجب التزامه كشأن التشريعات الواجبة الاتباع في النظم الاسلامية . . فان اظهر نص قرآني ورد بهذا الشأن هو : « . . و امرهم شورى بينهم » (١) . ان هذا النص لا يدل على « تشريعية » المبدأ ، لانه لم يرد في سياق التشريع في الآية ، بل ورد خلال وصف « اخلاقية » المؤمنين و « سلوكيتهم » . وهو - اي هذا النص - يخلو من الدلالة على كونه خاصاً بنظام الحكم ، ولو انه كان يحمل هذه الدلالة لكان من المستبعد ان يجري اختيار الخليفة على نحو ما جرى في اختيار الخلفاء الراشدين من اللجوء الى اعتبارات بعضها يرجع الى منافسات اسرية او قبلية او قومية ، اذا لم نقل : شبه طبقية ، وبعضها يرجع الى مواقف ذاتية ، وبعضها الى نوع من الشورى « القوقية » التي حصرت « اهل الشورى » في اشخاص معدودين كان معروفاً - سلفاً - انهم لن يتفقوا على الاكثر كفاءة فيهم لمنصب الخلافة ، لما كان بينهم من خصومات سياسية ومن مواقف ترجع ، من جهة ، الى طموح كل منهم الى المنصب ، و ترجع - من جهة ثانية - الى اتفاق « الاكثرية » - سلفاً - على ابعاد علي بن ابي طالب عن قيادة دولة الخلافة .

اذن ، فمبدأ الشورى المستفاد من النص القرآني السابق ، مبدأ عام ومطلق ، غير محدد ، فليس من شأنه ان يعتبر ذا وضع تشريعي يقرر الطابع الخاص بنظام الحكم في الاسلام . ويعترف علماء المسلمين بان « الاسلام لم يحدد طريقة تحقيق الشورى » (٢) . لكن يمكن القول ان روح التشريع الاسلامي ، بوجه عام ، يقضي باستبعاد النظام الوراثي الذي اختاره معاوية بعد ذلك ، بدليل

النص النبوي والذي يشير الى رفض الاسلام للنظام الذي يقوم على ما سماه النبي « ملكاً عضوضاً » . وهو تعبير مجازي يعني الملك الذي « يعض » عليه صاحبه ، بمعنى انه يتشبث به مستأثراً بامتيازاته لنفسه ولورثته ، او الذي « يعض » به على الامة ويفرضه عليها فرضاً ، كما يفسره احد الباحثين المعاصرين (١) . غير ان هذا النص النبوي لا يكفي لاقامة وضع تشريعي محدد ايضا لمبدأ الشورى . وليس ما يصلح لاضفاء هذا الوضع التشريعي على المبدأ المذكور سوى السنة العملية ، اي سيرة النبي والخلفاء الراشدين في تصرفهم العملي . فقد كان النبي كثيراً ما يستشير الصحابة في بعض الامور قبل الاقدام عليها ، كما فعل - مثلاً - قبل ان يقرر القيام بغزوة « بدر الكبرى » (سنة ٦٢٤م) ، اذ استشار الصحابة واطال المشورة حتى وجد الموافقة منهم . وفي سيرة كل من الخلفاء الراشدين - عدا عثمان - امثلة من هذا القبيل ، ولكنها جميعاً تتصل بشؤون قضائية او ادارية ، او عسكرية ، ولا تعطي المبدأ وضعه التشريعي الذي يشمل نظام الحكم . لذلك يصح الاستنتاج هنا ان الاسلام لا يحدد نظاماً معيناً من انظمة الحكم يوجب على المسلمين اتباعه دون غيره . اي ان مبدأ الشورى يتحدد - في نهاية المطاف - بأنه مبدأ استتصافاتي بوصي الاسلام بمراعاته حين تقتضي المصلحة العامة ذلك . بمعنى ان المصلحة العامة هي المرجع في اختيار نظام معين للحكم .

(١) المصدر نفسه .

(١) سورة الشورى : الآية ٢٨ .

(٢) الشيخ مصطفى الزرقا : المصدر السابق .

١ - السياسة الإسلامية في الجزيرة

كان معظم التشريعات الإسلامية ، في السنوات الأولى للهجرة ، ينحى الى تحقيق مهمات المرحلة الأولى للإسلام . وهي مرحلة اخضاع مناطق الجزيرة كلها . وتوحيدها تحت رايته في مؤسسة تتخطى النظام القبلي الذي كان قد استنفد دوره التاريخي ، واقامة نظام اجتماعي اعلى منه في درجات التطور البشري الاجتماعي ، وتحويل مكة والكعبة الى مركز اسلامي يكون القطب الجاذب ، بصورة شاملة ، لعرب الجزيرة جميعا .

حين مات النبي لم تكن هذه السياسة قد حققت اهدافها كاملة . فقد كان يخضع لسلطة الاسلام ، آنذاك ، سكان مكة والمدينة وبعض القبائل القاطنة في جوارهما خضوعا تاما . اما سكان المناطق الاخرى في الجزيرة ، لا سيما اليمن وحضرموت وعمان في الجنوب ، فلم يكونوا قد خضعوا كليا للدعوة الاسلامية . وقد كشفت « حروب الردة » هذا الواقع التاريخي ، على عكس ما يصوره المؤرخون العرب (١) في القرنين التاسع والعاشر . صحيح انه في عام الوفود ، بعد انتصار المسلمين على زعماء قريش وعودتهم الى مكة ظافرين ، قدمت وفود من مختلف انحاء الجزيرة الى النبي تعلن اسلامها او تعلن خضوعها لسلطان الدين الجديد . ولكن ظهر ان ذلك لم يكن يعبر عن الحقيقة كاملة . فقد رأينا حتى بعض القبائل كقبيلة اسد وغطفان التي تقيم في جوار « المدينة » عاصمة الاستلاء

(١) نقصد امثال : الطبري | تاريخ الامم والملوك | ، البلاذري « فتوح البلدان » ، الدينوري « الاخبار الطوال » الخ ...

بعد الهجرة . ومركز قوته الاول . فد انتهزت فرصة الحركة الارتدادية في مناطق اخرى من الجزيرة ، فاعلنت ارتدادها كذلك مستفيدة من الوضع العسكري في ذلك الحين ، اذ كانت النواة المركزية لجيش الاسلام غائبة خارج الجزيرة في محاربة الروم . ولقد امتدت الحركة الارتدادية هذه من البحرين وعمان على طول ساحل الخليج العربي من الشرق الى الجنوب الشرقي ، ومن هناك الى حضرموت واليمن في الجنوب ، ثم من هناك الى اليمامة ، اي ان هذه الحركة شكلت شبه نصف دائرة تحيط بالقسم الاكبر من الجزيرة العربية .

سميت هذه « حروب الردة » لانها كانت ظاهرة ارتدادية تشمل معنى الارتداد عن الطاعة للنظام الضرائبي (ضريبة الزكاة) عند بعض قبائل الجزيرة . كما تشمل معنى الارتداد عن التدين بالاسلام عند قبائل اخرى في اليمامة . وهي بجملتها حروب يصح ان نطلق عليها بلفظة العصر الحاضر حروب « الثورة المضادة » . والطابع الغالب عليها كونها ذات مضمون اجتماعي رجعي ، لانها - في جوهرها العام - تناهض الجانب التقدمي من الحركة الاسلامية .

٢ - العوامل الاجتماعية لحروب الردة

حروب الردة تمثل الجانب الاجتماعي من ردود الفعل التي احدثها فوراً موت النبي ، اي ان هذه الحروب لا يصح ان تفسر كارتداد ديني فقط . فذلك تفسير احادي الجانب ومثالي . انما هناك عوامل اجتماعية تكمن في هذه الظاهرة :

لقد تحدثنا ، من قبل ، عن ظهور التفاوت والتمايز الاجتماعي بين فقراء القبائل المحرومين كل اشكال الملكية (ملكية الماشية مثلاً في المناطق البدوية) ورؤساء هذه القبائل الذين كانوا الى جانب حيازتهم العملات النقدية عن طريق الخدمات التي يؤدونها للقوافل التجارية ، والسى جانب تمتعهم بالمقتنيات الحضارية المنزلية الثمينة ، كالسجاجيد والوانى والانسجة الصوفية والحريرية والخيم المتأززة ، يملكون قطعان الماشية الكثيرة ويحرمون لها المراعي ، ويستأثرون بخيراتهما ، في حين بلغ الفقر بافراد قبائلهم ان نشأت منهم فئة « الصعاليك العدمية كليا التي اضطرت للتشرد في البادية بعيداً عن مواطن اهلها . واضطر بعض هذه الفئة لتقطع الطرق وسلب القوافل والمسافرين .

كانت فئات الفقراء هذه تتطلع الى الاسلام عند ظهوره وانتشار دعوته التي تتضمن شجب الاحتكار والربا والظلم الاجتماعي ، كما تتطلع الى حركة تجد فيها الامل بتغيير اوضاعها الى الاحسن . ولكن رؤساء القبائل وقفا من الاسلام

موقف التردد والقلق حفاظاً على امتيازاتهم ومنافعهم . وقد ازدادوا تردداً وقلقا حين تبين لهم ان الاسلام يدعو لتحطيم اطار الوحدة القبلية ، واقامة وحدة جامعة تلذوب فيها زعامتهم القبلية المطلقة ، ويصبحون خاضعين لسلطة قوة سلطة القبيلة آتية من خارج وحدتها الضيقة . من هنا تأخر خضوع هذه القبائل للدعوة الاسلامية الى ان بلغت هذه الدعوة مركز القوة الظاهرة بعد فتح مكة ، وقد ظهر ان اقبال وفودها الى مكة بعد الفتح ، في العام الذي سمي « عام الوفود » لتقديم الخضوع والطاعة والاعتراف بالاسلام ، لم يكن الانوعاً من الاستسلام للامر الواقع ، او من الخوف ان تكتسحها قوة الاسلام الجديدة وهي خارجة على الطاعة . ومعنى ذلك - اجمالاً - ان اسلام هذه القبائل ، او اسلام رؤسائها ، بتعبير اكثر دقة ، كان مهتزا من الاساس ، فهو كان اما مداورة امام القوة الغالبة وخوفا منها ، واما طمعاً بالفنائم التي كان يحصل عليها المسلمون في حروبهم ويوزعونها على المحاربين .

هذا كله انما ينطبق على القبائل البدوية . ولكن هناك فريق آخر من سكان الجزيرة يختلفون وضعاً عن اولئك . نعني بهم السكان الحضريين في اليمن واليمامة . فان هؤلاء كانوا يعيشون في ظروف انتاجية زراعية مستقرة ، وهم - لذلك - اشد محافظة على تقاليدهم وطرائق معيشتهم المستقرة ومعتقداتهم الخاصة التي تحمل شكلاً من الوعي يرتبط باوضاعهم وظروف حياتهم تلك ارتباطاً اكثر ثباتاً . فهم بسبب من ذلك اكثر استعداداً لرفض التغيير ، واضعف نزعة الى التجديد . هذا من جهة . ثم انهم - من جهة اخرى - لم يكونوا يجدون الدافع القوي الى كسب الفنائم وما يقتضيه ذلك من الهجرة وترك الاستقرار وخوض المعارك . ثم هناك عامل ثالث ، هو وجود ادعياء « النبوة » في تلك المناطق الحضرية : اليمن ، وحضرموت ، وعمان ، واليمامة . هؤلاء هم ادعياء محليون يزعمون انهم « انبياء » . منهم مسيلمة المعروف اسلامياً باسم « مسيلمة الكذاب » في اليمامة . ومنهم امرأة من قبيلة بنى تفلج تدعى « سجاح » كانت تزعم انها « نبي » ، وقد ظهر امرها في حروب الردة . اما مسيلمة فكان له نفوذ شخصي في منطقة اليمامة ، وكان - قبل ظهور الاسلام - يبدو انه يمثل دين الحنفاء هناك وانه كانت لمحمد به صلة قبل اظهارة الدعوة الاسلامية . وقد عمل مسيلمة في اليمامة على اجتذاب فريق كبير من سكان المنطقة الى نفوذه ، وقام اثناء حروب الردة بدور « الثورة المضادة » للاسلام في منطقته ، فدعا المسلمين بـ « مسيلمة الكذاب » لادعائه النبوة . ويقول المؤرخون الاسلاميون انه حاول معارضة القرآن بنوع من الكلام المسجوع على غرار الاسلوب القرآني . ولكن ليس من الثابت ان هذا الكلام المنسوب اليه هو من كلامه بالفعل ، لان النصوص التي يذكرها له هؤلاء المؤرخون اشبه بالهذيان

الذي يأبى البحث العلمي ان يصدق بصدور مثله عن رجل عربي كانت له فسي تلك الفترة التاريخية مكانة بارزة في قومه مكنته من ان يوجد في منطقته تلك المعارضة القوية للاسلام حتى عهد ابي بكر ، بحيث احرز انتصارين على جيوش الخليفة . ولم تخمد هذه المعارضة الا حين جيز الخليفة جيشا كبيرا بقيادة خالد بن الوليد للقضاء عليها ، ففضى عليها بالفعل وقتل مسيلمة ، ولكن بعد ان فقد جيش الخليفة الكثير من الانصار والمهاجرين فيه ، وبذلك اخضع سكان البهامة لسلطة الاسلام .

اما **اليمن** فقد اخضعت اثناء حروب الردة للاسلام بفضل انشغال اهلها حينذاك بمقاومة الحكم الفارسي الذي يحتل بلادهم ، ومقتل القائد لهذه المقاومة وهو « النبي » المحلي هناك الذي اغتالته زوجته ليلا في غرفته ، وهي ابنة الحاكم الفارسي ، وكان قد تزوجها رغما عنها بعد مقتل والدها . بفضل هذه الظروف استطاع جيش الاسلام ان يتغلب على المعارضين المرتدين عن الاسلام ، وان تصبح اليمن بعد ذلك خاضعة لسلطة الاسلام دون معارضة .

لقد استمرت **حركة الردة** تشغل الجانب الاكبر من مهمات الخلفيين الاولين : ابي بكر وعمر بن الخطاب ، ولكن الخليفة الثاني عمر استخدم في القضاء عليها نهائيا وسائل سياسية بارعة في المفاوضات السلمية مع رؤساء القبائل المرتدة ، وعدم اللجوء الى القوة الا حين لا تجدي هذه المفاوضات ، والواقع ان اكثر المناطق عنادا في حركة الردة واشدها مقاومة لسلطة الخليفة هي المناطق الزراعية ، ولذا كانت قبيلة بني حنيفة في البهامة « منطقة مسيلمة » اخر من خضع لهذه السلطة بالقوة . كانت هذه العاصفة من الارتداد ثم التغلب عليها ، **من العوامل الحاسمة** في تمكين العرب ، منذ ذلك الحين ، ان ينطلقوا من داخل الجزيرة الى خارجها في عملية تاريخية ضخمة لم يكن من اثارها ببيان دولة ، ثم امبراطورية واسعة الاطراف وحسب ، بل كان من اعظم اثارها - بفضل ببيان هذه الدولة والامبراطورية - نشوء تلك الحضارة الفاعلة في التاريخ ، اجتماعيا وسياسيا وثقافيا . تقصد **بالعملية التاريخية** هذه ما يسمى **بالفتوحات العربية - الاسلامية** .

ج - حروب الفتح
العربي - الاسلامي

١ - بعد حركة الفتح

لم يكن الإسلام ، عند موت النبي . قد تجاوز حدود شبه الجزيرة العربية ، بصفة كونه نظاما ، وان يكن قد وصل الى بعض البلدان المجاورة لشبه الجزيرة بصفة كونه دعوة دينية وعقيدة . فقد كان النبي ارسل بضعة وفود الى كثير من الملوك والامراء ، لا سيما ملكي فارس والحبشة ، لدعوتهم الى الاسلام . لكن طابع الدعوة كان سلميا على نحو من عرض اسس العقيدة ومبادئها الاجتماعية بلامحها العامة . ولم يستجب احد منهم للدعوة ، سوى ان ملك الحبشة تفرد باستقباله وفد النبي العربي بمودة وحفاوة .

لكن النبي كان يمهّد الطريق لخروج الاسلام من جغرافيته العربية الى جغرافية العالم . فقد جهز حملة عسكرية الى الشام عرفت بحملة « مؤتة » (١) ، خريف ٦٢٩ م ، بقيادة زيد بن حارثة (٢) ، على رأس ثلاثة آلاف مقاتل (٣) ، اعدادا لاول مواجهة بين جيش الاسلام وجيش الروم الميطرين ، آنئذ ، على بلاد الشام . لكن هذه الحملة رجعت الى المدينة منسحبة من المعركة بقيادة خالد بن الوليد ، بعد مصرع قادتها بالتعاقب : زيد بن حارثة ، وجعفر ابن ابي طالب (جعفر الطيار) وعبدالله بن رواحة . فلم يكن لهذه الحملة ان تقوى على مواجهة جيش يتفوق عليها عدة وعديدا بما لا يقبل المقارنة . . كان

(١) « مؤتة » : اسم موقع شمال البتراء ، قريب من الطرف الجنوبي - الشرقي للبحر الميت .

(٢) زيد بن حارثة مولى النبي وولده بالتبني .

(٣) الطبري : ج ٢ ، ص ١٠٧ (طبعة دار القاموس الحديث - بيروت) .

ذلك قبل فتح مكة . فلما حدث هذا الفتح بانتصار ناربخي . وأعقبه النصر في غزوة حنين ، والتغلب على الطائف . عاد النبي إلى فكرة المواجهة مع الروم في بلاد الشام ، وبدأ التهيؤ للمواجهة ، ثم كانت غزوة تبوك في السنة التاسعة للهجرة (٦٣٠ م) . هذه المرة كان النبي نفسه يقود جيش المسلمين ، وكان الوقت صيفا شديداً الحرارة ، وتمويل الجيش الإسلامي لا يكفي نفقة حرب طويلة مع جيش الروم . وقد عادت الحملة من تبوك دون أن تصطدم بقتال مع البيزنطيين ، لكنها حققت مهمتين : **أولاً** ، كانت تجربة وامتحاناً نافعين لمستقبل التهيئة النفسية لحروب الفتح المقبلة . **وثانياً** ، عقد النبي . خلالها ، صلحاً مع أهل بعض الواحات القائمة على طريق الشام بحيث أصبحت هذه الطريق أكثر أماناً لجيوش الفتح في مقبل الأيام (١) .

ثم حصل التمهيد للفتح مرة **ثالثة** في حياة النبي . ذلك حين عقد النبي لاسامة بن زيد بن حارثة لواء القيادة على سرية جهزت لتسير إلى الشام أيضاً . لكن السرية ما كادت تتجمع على مقربة من « المدينة » استعداداً للمسيرة . حتى مرض النبي مرضه الذي مات فيه . ومذ شاع نبأ موت النبي تردد الصحابة في أمر هذه السرية ، هل تتابع وجهتها كما رسمها لها النبي ، أم يؤجل ذلك إلى وقت آخر ؟ . لكن الخليفة الراشدي الأول أبا بكر قرّر أن تمضي السرية لشأنها تنفيذاً لرغبة النبي . وما كان شأنها ، عملياً ، سوى أن بثت الخيول في قبائل قضاة وأغارت على أبل من مشارف الشام في أرض الأردن ، وغنمت بعض الغنائم وعادت إلى « المدينة » سالمة بعد غيبة أربعين يوماً عنها (٢) .

فقد صح إذن أن الإسلام لم يخرج من حدود شبه الجزيرة في حياة النبي ، سوى أنه مهد للخروج بهذه المحاولات الثلاث ، ومذ حان أن تبدأ حركة الفتح ، بعد هذا التمهيد ، حدث حدثان : موت النبي ، واشتعال حروب الردة ، فتأجل بدء الحركة بعض الوقت .

بدأت حركة الفتح العربي - الإسلامي خارج الجزيرة ، بصورة حاسمة . في عهد الخليفة الراشدي الثاني ، عمر بن الخطاب . ففي خريف ٦٣٣ م . أي قبل خلافة عمر بقليل ، كانت جيوش الفتح قد أخذت تزحف نحو بادية الشام قاصدة سورية وفلسطين ، ومؤلفة من ثلاث كتائب ، كل كتيبة من سبعة آلاف وخمسة محارب . وفي السنة الأولى من خلافة عمر (٦٣٤ م) حدثت

أول معركة حاسمة بالفعل في تاريخ العرب ، هي معركة القادسية غربي مدينة النجف وعلى مسافة ثمانية عشر ميلاً غربي الكوفة ، أي في المنطقة التي كانت تقوم فيها دولة الحيرة المريقة التي كانت أحد مراكز السيطرة الفارسية على بلاد ما بين النهرين (العراق) ، وكان حكامها من العرب (المازدة) الخاضعين لامبراطورية فارس . وقد كان انتصار العرب في معركة القادسية هذه أول الطريق إلى فتح العراق بكامله ، وإزالة السيطرة الفارسية نهائياً من بلاد ما بين النهرين . وفي ما بين عامي ٦٣٥ و ٦٣٨ استكمل فتح بلاد الشام والعراق ، وتتابعت انتصارات الجيوش العربية الفاتحة فلم تنقش السنوات العشر التي كان فيها عمر على رأس الخلافة حتى كانت سورية ومصر وفلسطين والعراق وقسم كبير من بلاد فارس رهن الحكم العربي - الإسلامي . وفي الخمسينات من القرن السابع كان الفتح قد شمل قسماً من شمال أفريقية وجزيرة قبرص . وهنا تقف المرحلة الأولى من مرحلتين الفتح العربي . أما المرحلة الثانية فتتمند من أواخر القرن السابع إلى أوائل القرن الثامن ، إذ أصبحت الدولة العربية تسيطر على بلدان ومناطق واسعة في كل من آسيا وأفريقية وأوروبا ، بعد أن استمرت حركة الفتح أكثر من سبعين عاماً .

٣ - أولاً ، غريبه في أسباب حركة الفتح

تستوقفنا ، في هذا المجال ، آراء الباحثين الأوروبيين ، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، في تفسير حركة الفتح العربية - الإسلامية ، وتفسير الانتصارات الحاسمة التي أحرزتها هذه الحركة . من هذه الآراء ، مثلاً ، أن **التعصب الديني** الإسلامي هو الذي دفع عرب الجزيرة إلى شن حروب الفتح على البلدان غير الإسلامية . ومنها أن الجزيرة العربية كانت تحوي الكثير من الناس والقليل من الطعام ، فكانت حروب الفتح علاجاً لهذا الخلل . وفي القرن العشرين قال بعض المشرقين أن الجفاف المسيطر على البادية قد جعل الجزيرة العربية قليلة الماء والعشب ، وحرّم أهلها وفرّة الغداء كما حرم ماشيتها وفرّة العلف ، لذلك خرجوا منها باحثين عن العيش الوفير في البلدان الخصبة (١) .

أما التفسير بالتعصب الديني فيمكن دحضه بأن كثرة المحاربين في جيوش

(١) . **بندلي جوزي** : من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، دار الروائع بيروت ١٩٥٥ ، نقلًا من الأمير ليوني كابتانسي في : 11 . 1 . Annali dell islam

(١) راجع المصدر السابق : ص ١٤٢ - ١٥٥ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٨٨ .

الفتح العربي - الاسلامي ، لم يكن الاسلام متمكنا من نفوسهم وعقولهم البلى الحد الذي يدفعهم الى خوض المهالك دون ان يكون لهم من هدف سوى فرض عقيدة الاسلام على سكان البلدان التي اقتنحوها وابطال الديانات التي كانوا يدينون بها . لو ان الامر كان كذلك لما كان هؤلاء الفاتحون يرتضون من السكان المغلوبين سوى الدخول في الاسلام دينا واعتقادا . وذلك مخالف للواقع التاريخي مخالفة واضحة .

فانه من المعروف الذي لا يقبل الشك ان الفاتحين العرب قد ارتضوا من اولئك السكان البقاء على دياناتهم ومعتقداتهم مقابل ضريبة « الجزية » ، وابقوا لهم حرية ممارسة الطقوس الدينية وفق معتقداتهم تلك ، بل جعلوا هذه الحرية في جملة ما ضمنوا لهم من حماية ، واحسنوا معاملة رجال الدين المسيحيين بالخاص . والواقع ان العصبية القبلية كانت لا تزال اكثر رسوخا من المفاهيم والعقائد والمبادئ الاسلامية في نفوس الكثرة من المحاربين في جيوش الفتح العربي - الاسلامي فضلا عما كان يتصف به الكثيرون من جهل بتلك المفاهيم والعقائد والمبادئ . فكيف - بعد هذا كله - يصح للباحث تفسير حروب الفتح بعامل التعصب الديني ، واهمال العوامل الواقعية .

ومن العوامل الواقعية هذه ما اخذ به التفسيران السابقان من خلل المعادلة بين كثرة السكان وقلة الطعام ومن الجفاف المتحكم في الجزيرة الذي كان يتطلب البحث عن وفرة العيش في البلدان الخصبة خارج الجزيرة .

لكن هناك العامل التاريخي الذي جعل هذه العوامل اكثر حسما وتأثيرا . نعني به عامل التطور التجاري داخل الجزيرة ونشوء فئة من كبار التجار العرب كانت تنمو نموا متسارعا بين القرنين السادس والسابع الميلاديين ، وهي تحمل في عوامل تكوينها الاجتماعي تاثير ولادة مجتمع العلاقات الاجتماعية التجارية . ان هذه الفئة الاجتماعية كانت هي الجنين الطبيعي لهذا المجتمع الجديد . وفي وقت ظهور الاسلام كانت هذه الفئة تتطور بوتيرة يضيق النطاق الداخلي عن استيعابها ، بحيث اصبح من ضرورات تطورها ان تتوسع الى خارج الجزيرة . وقد ساعدت الدعوة الاسلامية ، كدعوة شمولية ، على اذكاء مطامح التوسع لدى تلك الفئة ، وظهرت كأنما هي استجابة موضوعية لتلك الضرورة .

٣ - عوامل انتصارات الفتح

يرز امامنا الآن هذا السؤال الكبير :

- كيف امكن للعرب ان يحققوا تلك الانتصارات الكبيرة بوجه جيوش نظامية ضخمة لأكبر دولتين متحضرتين (فارس وبيزنطية) حتى القرن السابع

الميلادي . مع انهم - اي العرب - كانوا خارجين يومئذ . الى ما وراء حدود جزيرةتهم ، اول مرة ، كمحاربين فاتحين ، وانهم كانوا - مع ذلك - خارجين من حياة لم تكن في مستوى من التطور يبلغ مستوى تطور بعض الشعوب الاخرى التي اخذوا يفتحون بلادها ويسيطرون عليها سلطان دولتهم العربية - الاسلامية ؟ .

لقد وضع هذا السؤال منذ القديم ، ووضع الجواب عنه منذ القديم ايضا بشكل واقعات تاريخية هي بلداتها ناطقة بالحل الواقعي للمسألة . ان هذه الواقعات تعكس الصورة الكاملة تقريبا للظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي كانت تعانيها الدولتان المشار اليهما **اولا** ، وتعانيها الشعوب التي جاءها العرب فاتحين ثانيا . ثم ان هذه الوقائع وهذه الظروف تحدد الجانب الموضوعي المستقل عن ارادة العرب الذي ساعدهم على ان يؤدي الجانب الذاتي من جهتهم دوره الفاعل .

ماذا نعني **اولا** بتلك الواقعات التاريخية التي تمثل الجانب الموضوعي ؟ وماذا نعني - بعد ذلك - بالجانب الذاتي للعرب ؟ .

□ نبدأ بالاجابة عن السؤال الاول : حين بدأ الفتح العربي - الاسلامي . كانت دولتا بيزنطة وفارس قمع اضعفتها الحروب الدائرة بينهما منذ زمن طويل في المناطق القائمة على اطراف الجزيرة العربية او قريبا منها : ما بين النهرين (العراق) وبلاد فارس من جهة ، وسورية وفلسطين ومصر وتركيا بالاضافة الى شمال افريقية حيث كانت تسيطر بيزنطة حينذاك . وبسبب الضعف الناشئ عن هذه الحروب ، كانت الدولة البيزنطية والكنيسة التابعة لها تمارسان نوعا من الاضطهاد الديني في كل من مصر وسورية وفلسطين . وفي ذلك الحين كان هرقل امبراطورا لبيزنطة في سورية وكان يفرض على اهلها ائقلا الضرائب واشدها ارهاقا لهم ، حتى كان الاستياء من ذلك قد اخذ يشيع في نفوسهم بمرارة ولا يجدون مخرجا من هذه الظروف القاسية . لقد تدخل الاضطهاد الاقطاعي للقوى المنتجة مع الاضطهاد الديني لرجال الكنيسة السوريين من جانب الكنيسة البيزنطية التي جعلت من سورية احد مراكزها الكبرى . وذلك مما خلق لدى رجال الكنيسة السوريين معارضة في وجه الحكم البيزنطي الاجنبي التف حولها مختلف الفرق والطوائف المسيحية المحلية ، اي ان هذه المعارضة كانت تتخذ مضمونا اجتماعيا في شكل ديني ، ولذلك اجتذبت اليها **فئات الفلاحين والحرفيين** ، حتى صارت تحمل مضمونا طبقيًا .

ان ظروفنا اقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية كهذه ، من شأنها ان

بالمناصب الكهنوتية العليا التي كانت احتكارا لرجال الدين اليونان .

٤ - الممارسة العربية - الاسلامية لسياسة الفتح

ينبغي ، هنا ، ان نأخذ بالحسبان ان العرب ، حين خرجوا من جزيرتهم فاتحين ، لم يكونوا قد استكملوا - بعد - تطورهم نحو التكون الطبقي الذي كان قد بلغ مستوى معيناً في البلدان المفتوحة ، حيث كانت علاقات الانتاج القطاعية ذات الطابع الشرقي ، هي السائدة .

ان هذا الواقع التاريخي كان سببا موضوعيا لنشوء مسافة شاسعة بين البنية المادية - الانتاجية والتركيب الاجتماعي لمجتمعات البلدان المفتوحة ، وبين البنى السياسية والادارية لسلطة الفاتحين الحاكمين . بمعنى ان العرب الفاتحين لم يكونوا - من قبل - قد مارسوا نوع السلطة السياسية والادارية المتطابق مع نوع التشكيلة الاجتماعية التي وجدوها قائمة فسي البلدان المفتوحة . ذلك يعني ان العرب ، في صدر الاسلام ، لم يحكموا - طبعا - هذه البلدان كسلطة معبرة عن واقمها الاقتصادي - الاجتماعي . لذلك يأتي هذا السؤال : كيف ، اذن ، كانت سيرتهم مع شعوب هذه البلدان كحاكمين فاتحين ؟

ظهرت هذه السيرة في عهد الخلفاء الراشدين ، وفي عهد عمر بالاخص ، على الصورة التالية :

اولا : الاستيلاء على الفنائم التي يحزرها الفاتحون في ساحات المعارك من جيوش العدو المغلوبة . وهذه الفنائم كانت تقسم حسب تشريع الحرب في الاسلام بين المحاربين « بيت المال » (خزينة الدولة) : للمحاربين اربعة اخماس ولبيت المال الخمس الباقي . ثم تقسم الاخماس الاربعة بين المحاربين حسب مراتبهم المصنفة تصنيفا يجمع بين الصفة القبلية و « الطبقة » (١) .

ثانيا - فرضوا على غير المسلمين ، من المسيحيين واليهود والصابئة (اهل

(١) تبرز الصفة القبلية و « الطبقة » المتزوجة في ما كان يحدث من تسليم شيخ القبيلة حصه قبيلته فيستأثر بها لنفسه ولاخص اقباله حتى نشأت فئة غنية من رؤساء القبائل بعبارة الاموال والممتلكات الثمينة من غنائم الفتح ، وذلك على حساب اللوات البسيطة التي لم تتضمن حالتها المعيشية من مكاسب الفتوحات ، وفي عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان نشأت من القبائل بني امية اريستوقراطية اموية فاحشة الثراء .

تجعل ظروف الحرب عسيره على الجيش النظامي المحارب ، اي الجيش الذي يواجه موجة الفاتحين غير النظاميين ، لانه لا يستند الى حماية داخلية من قبل السكان ، بل بالعكس يجد نفسه في وسط معاد يساعد على اشاعة الحرب النفسية الداخلية في صفوف جنوده ضد الدولة التي يحاربون تحت لوائها من اجل الدفاع عن سيطرتها الطاغية الظالمة

ولنا ، هنا ، ان نقارن معنويات الجيش الهجومي بمعنويات الجيش الدفاعي ، اولا . وان نقارن ثانيا القوى التي تحمل طاقة الحديد النامي ، بالقوى التي تحمل انهيار القديم المحتضر . . . وان نقارن - ثالثا - حماسة المقاتلين يدفعهم الطموح الزاخر الى العيش الخصب ، باسترخاء المقاتلين المسخرين الفاقدين ثقتهم بالدولة التي عنها يدافعون . . . ونعتقد ان تفسير ابن خلدون لانتصار جيوش المسلمين ، رغم قلة عددهم وضعف عدتهم ، في الفتوحات ، على « جموع فارس في القادسية » وعلى « جموع هرقل في اليرموك » رغم تفوق هذه الجموع عدة وعددا بما لا يقاس - نقول : ان تفسير ابن خلدون لهذه الانتصارات ، ليس بعيدا عن مضمون هذه المقارنات الثلاث ، وان بدا انه بعيد عنها من حيث الشكل التاريخي لوعي هذا المفسرون (١) .

نضيف الى كل ذلك ان سكان بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين ، لا بد انهم - بحكم الجوار - قد تسامعوا بما تحمله الدعوة الاسلامية من دعوة الى تخفيف الشقاء المادي عن الفقراء والمعدمين والمضطهدين . ولا بد ان شعوب تلك المناطق كانوا يتطلعون الى حركة ما ترفع عنهم كوابيس الظروف التي يعانون . وقد ظهر ذلك بالفعل عند فتح العرب بلاد سورية ، مثلا . اذ تبين ان استياء الناس فيها كان قد تحول الى معارضة سياسية واجتماعية للحكم البيزنطي كان لها شكلها الديني الصريح بما نشأ من فرق مسيحية من اهل البلاد الاعليين اجمعت على معارضة الكنيسة البيزنطية بوصفها المعبرة بشكل ديني عن ايدولوجية السلطة السياسية المحتلة . من هنا كان الفلاحون والحرفيون يمنحون تأييدهم لهذه الفرق الدينية انطلاقا من استيائهم ومعارضتهم لهذه السلطة ، ثم معارضتهم - بمعوية - لايدولوجيتها القطاعية المتمثلة دينيا بالكنيسة البيزنطية . يدل على صحة ذلك ما هو معروف من ان رجال الدين المسيحي المحليين كانوا ، اثناء سيطرة بيزنطة على سورية وفلسطين ومصر ، محرومين التمتع

(١) ابن خلدون يضع هنا استبعاد المسلمين في امرهم الذي يوحدهم ، بعينته الدينية ، مقابل ما كان عليه اهل الدولتين الفارسية والبيزنطية من تباين افراسهم بالباطل وتخاذلهم عن انقاذ الموت والمقاومة - (راجع المقدمة : طبعة بيروت ، ص ٢٨٢) .

الكتاب) « ضريبة « الجزية » وسمي دافعوا هذه الضريبة بـ « اهل الذمة » . ومعنى هذه التسمية ان المسيحيين واليهود من شعوب هذه البلدان يصبحون في « ذمة » العرب منذ انتهاء حرب الفتح او التصالح مع السكان والقبول بدفع الجزية . وكونهم في « ذمة » العرب يعني حماية العرب لحياتهم وملكياتهم الخاصة وحرياتهم الدينية والشخصية وحماية ممارسة شرائعهم وتقاليدهم التي كانوا يمارسونها قبل الفتح العربي . وفي هذا الموقف دليل جديد على بطلان النظرية السابقة التي اشرنا اليها والقائلة بان التعصب الديني كان هو الدافع لحروب الفتح العربي . وفي ذلك دليل آخر ايضا على ان التبشير الاسلامي لم يكن هدفا مستقلا بذاته منفصلا عن الهدف الاجتماعي الذي تحدثنا عنه منذ قليل . بل منرى - بعد - كيف ان بعض الحكام العرب في تلك البلدان لم يكن يشجع اهلهما على الدخول في الاسلام حين راي ان دخولهم في الاسلام يقلل من واردات ضريبة « الجزية » الى « بيت المال » لان هذه الضريبة كان يعفى منها المسلمون او ممن يدخلون في الاسلام من اهل العقائد الاخرى (١) .

ثالثا - ضريبة « الجزية » هذه كانت تأتي العرب الفاتحين باموال ضخمة ، حتى قيل انه وصل الى « بيت مال » الخلافة في عهد عمر بن الخطاب من مصر وحدها نحو اربعة عشر مليون دينار ذهبي ، ومن العراق مئة مليون درهم فضي (كانت العملة الذهبية البيزنطية هي المعمول بها في العهد الاولي للفتح في البلدان التي كان يسيطر عليها البيزنطيون قبل الفتح ، وكانت العملة الفضية الفارسية هي المعمول بها في العراق واقاليم فارس) (٢) .

رابعا - اذا دخل في الاسلام واحد من « اهل الذمة » رفعت عنه « الجزية » واصبح يؤخذ منه بدلا عنها ، فريضة « الزكاة » الواجبة على المسلمين ، وهي اقل قيمة ونسبة من « الجزية » . والفلاح غير المسلم اذا اسلم وانتقل من الريف الى المدينة كان عليه دفع فريضة الزكاة (٣) ، اما اذا بقي في العمل الزراعي

(١) كان يعفى من الجزية بين اهل الذمة : النساء ، الاطفال ، الشلوثون ، المجانسين ، ورجال الدين .

(٢) كانت الجزية تدفع نقدا او عينيا كالثياب مثلا . وكان الحد الاعلى للجزية التقديرية دينارا واحدا او ١٢ درهما عن الشخص الواحد سنويا . لم صار هذا الحد الحد الأدنى ، فيؤخذ ديناران او ٢٤ درهما ، واحيانا اربعة دنانير عن الفتي .

(٣) تجب الزكاة على كل بالغ عاقل شرط ان يكون المال ملكا تاما لصاحبه متمكنا من التصرف به . اما نوع المال الواجب فيه الزكاة فهو : الذهب ، الفضة ، الابل ، البقر ، الغنم - الماعز ، الحنطة ، الشعير ، التمر ، الزبيب . واما مقدار المال الذي يجب فيه الزكاة فيختلف باختلاف نوع المال : ١ - الذهب : في كل ٢٠ دينارا من الذهب نصف دينار ، وان نقص -

بالريف فتؤخذ منه ضريبة « الخراج » وهي ضريبة عقارية تؤخذ عن الارض من المحصول بنسبة العشر منه . وقد كان معظم سكان البلدان المفتوحة من الفلاحين ، فالانتاج الزراعي كان هو الطابع الانتاجي السائد . ولذلك كان مورد « الخراج » يؤلف جزءا كبيرا من موارد « بيت المال » .

خامسا - سارت حركة تحول هؤلاء السكان من المسيحية وغيرها الى الاسلام سيرا بطيئا في العهد الاولي للفتح ، ولم يعتمد العرب المسلمون الفاتحون ان يبذلوا نشاطا تبشيريا مباشرا . وقد كان المال الوفير الذي كانت تجيء به « الجزية » الى « بيت المال » احد الاسباب في فتور حركة التبشير الاسلامي في البلدان المفتوحة . يدل على ذلك ما نجده في المصادر التاريخية من الاشارة الى بعض التدابير التي اتخذت لتحديد عدد الذين يسلمون من السكان المحليين ، لان كثرة اعداد الداخلين في الاسلام من « اهل الذمة » قد ادت الى اضعاف موارد الجزية ، ومن ذلك - مثلا - ما ذكره البلاذري (١) من ان الموظفين التابعين للحجاج والى الامويين على العراق كتبوا يشكون اليه هذه الظاهرة ، وهي « ان الخراج قد انكسر ، وان اهل الذمة قد اسلموا ولحقوا بالامصار » . يقصدون انهم اسلموا وتركوا اعمال الزراعة في الريف الى المدن . وبذلك قلت موارد ضريبة الخراج عن الارض ، وضريبة الجزية . فالمحفوظ هنا ان كثرة الدخول في الاسلام كانت موضع الشكوى . ودلالة هذه الشكوى ذات قيمة في هذا المجال ، وهي الدلالة على ان المورد المالي للدولة كان في المركز الاول من الاهتمام ، بدل ان يكون اسلام السكان هو صاحب المركز الاول .

سادسا - كان مفهوم « اهل الذمة » خاصا بالمسيحيين واليهود الذين يصفهم القرآن بانهم « اهل الكتاب » ، اي اهل التوراة والانجيل ، او بتعبير

= فلا زكاة . ٢ - الفضة : ليس في اقل من مئتي درهم زكاة ، وليس في ما بعد الثنتين حتى يتم اربعون ، فيكون فيها واحد . ٣ - الابل : ليس في ما دون الخمس زكاة ، فاذا كانت خمسا ففيها شاة الخ . ٤ - البقر : كل لاثين بقرة تركي بقرة حولية ، وليس في اقل من ذلك زكاة ، وفي اربعين بقرة مسنة بقرة . تفاصيل اخرى : ٥ - الغنم : كل اربعين شاة تركي بشاة ، وليس في اقل زكاة (تفاصيل اخرى) . ولا تجب الزكاة في هذه الانواع من الماشية الا بشروط هي : بلوغ النصاب المذكور ، عدم العمل ، مرور عام من عمرها . ٦ - الفلات (الحنطة والشعير والتمر والزبيب) : ما يبلغ ٩١ كلفم نظريا ، فما نقص عن ذلك فلا زكاة ، شرط ان تكون اصولها مملوكة لصاحبها . اما مقدار الزكاة فاذا كان الزرع يسقى اصطناعيا فالزكاة نصف العشر ، والا كان يسقى طبيعيا بنهر او عين او مطر (او كان بعلا) فالزكاة العشر كاملا لراجع الشيخ محمد جواد مقنية : فقه الامام جعفر الصادق ، ج ٢ ، ص ٥٩ - ١٠١ . (١) فتوح البلدان : ص ٢٨٠ - طبعة اوربوا .

آخر : اهل الديانات السماوية التي اعترف بها الاسلام كديانات سابقة . ولكن ، بعد ذلك ، توسع مفهوم « اهل الدمة » في معاملة الفاتحين العرب للسكان المحليين ، فاصبح يشمل الصابئة والمجوس اجتهدا من بعض الخلفاء . وما ذلك الا لكثر عدد الذين يدفعون الجزية ، اي لكثر موارد هذه الضريبة . لذلك يمكن القول ان عدم رغبة العرب الفاتحين في توسيع القاعدة الاسلامية في البلدان المفتوحة يستند الى قاعدة مادية ، وان هذه القاعدة نفسها تصلح مستندا ايضا للتسامح الديني الذي تميز به حكم الفاتحين العرب .

سابقا - منذ اوائل الفتوح بادر الفاتحون العرب الى انشاء معسكرات خاصة بجيوش الفتح سميت « امصارا » ، وسمي كل معسكر « ميصرا » . وهذه الامصار هي تلك المدن التي اصبحت مراكز رئيسة في الدولة العربية للنشاط الفكري والاقتصادي والسياسي ، كمدن : البصرة والكوفة في العراق (انشئت في عهد الخليفة الثاني عمر) ، والقسطنطين في مصر (القاهرة اليوم - انشئت ايضا في عهد عمر) ، والقبروان في تونس (انشئت في عهد معاوية مؤسس الدولة الاموية) .

والظاهرة الاولى البارزة في مسألة هذه الامصار او المدن انها خلطت على اساس قبلي ، بمعنى ان التخطيط الاول لها قسمها الى احياء ، وخص كل قبيلة بواحد من هذه الاحياء وسمي باسم القبيلة التي خصت به .

والظاهرة الثانية البارزة ايضا ان كبار اغنياء مكة الذين عرفوا بالثراء قبل الاسلام والذين مهروا بالتجارة وتحصيل الارباح الوفيرة منها ، قد هاجروا الى الكوفة والبصرة ونقلوا اليهما نشاطهم التجاري واستثمار اموالهم ، وتبعهم عدد كبير من الحرفيين للعمل في خدمة الاغنياء ، حتى نشأت في المدن الجديدة ظاهرة طبقية واضحة الملامح وبرز فيها العمل الزراعي على ايدي الاسرى الارقاء والاحرار الفقراء .

والظاهرة الثالثة في هذه المدن هي ان قادة جيوش الفتح وكبار الاغنياء والتجار اقاموا في عزلة عن السكان المحليين متخذين من هذه المدن شبه قلاع منعزلة ، تشكل ظاهرة قلاع عسكرية وقلاع طبقية في وقت واحد .

ثالثا - لم يجر العرب الفاتحون على عادة الفزاة في تلك العصور من نهب المدن المفتوحة . بل اقتصروا على اخذ ممتلكات الاغنياء و« الاشراف » الذين كانوا يهربون من هذه المدن حين يدخلها الفاتحون . وتشمل هذه الممتلكات : الاموال النقولة والمقتنيات والمبيد والقصور . اما الاراضي فلم تؤخذ الا في عهد

عثمان ، الخليفة الثالث . حين اخذ الحكام الامويون من اقربائه يؤلفون ارسنقراطيتهم الفنية على حساب خزينة الدولة وفقراء العرب وفقراء البلدان المفتوحة .

١ - استنتاجات موهمة

ماذا نستنتج من هذه الملاحظات الثماني مجتمعة متكاملة ؟

نستنتج امرا بالغ الاهمية في تقديرنا ، وهو ما تكشفه لنا هذه الملاحظات من كون العامل الديني ليس هو العامل الحاسم بين العوامل الدافعة لحركة الفتح العربي ، بل يبدو لنا من مراجعة ما سجلناه في هذه الملاحظات واحدة فواحدة ، ومن النظر اليها مجتمعة متكاملة ، ان للعوامل الاجتماعية دورها المؤثر دفعا وحسما في خروج العرب من محيط جزيرتهم الى المحيط الفسيح الراخر بالحياة والنشاط والتنوع .

لا يمكن انكار الدور التاريخي الذي كان للعامل الديني الاسلامي بين عوامل الفتوحات هذه ، لا سيما لدى الذين شاركوا فيها مخلصين لاسلامهم وايمانهم . لكن الامر الذي نبجته هنا ليس **الارادة الذاتية** عند امثال هؤلاء المؤمنين ، بل الامر **الموضوعي** الذي حفز جميع الارادات المتدفقة من مختلف قبائل الجزيرة الى معارك الفتح بما هو اشبه بالمغامرة ، ان لم يكن المغامرة كلها . فان الوقائع التاريخية التي سجلنا بعض اثارها في ما سبق ، لا تستطيع - عند التحليل - الاقناع بان العامل الديني وحده كان يدفع تلك الجموع الى ساحات المعارك والمخاطر ، بوجه اقوى دولتين في العالم المتحضر آنذاك ، دفعا قويا حافلا بكل عناصر الحيوية والبسالة .

اضافة الى هذا الاستنتاج الاول من الملاحظات الثماني السابقة ، نسجل النقاط التالية :

١ - في مقابل الاضطهاد الاجتماعي والديني والمذهبية التي كانت تمارسها السلطات البيزنطية والفارسية ، تقدم الفاتحون العرب الى السكان المحليين ، لدى دخولهم البلدان المفتوحة ، بمبادئ وشعارات رأت فيها هؤلاء السكان املا في تغيير ظروف حياتهم الى ظروف افضل منها .

٢ - رفع الفاتحون العرب شعار : لا حرب الا ضد الذين يرفضون الصلح ثم شعار : « لا اكراه في الدين » ، وانهم اذا دخلوا بلدا بصلح كان لاهل هذا

البلد الامان والحماية لارواحهم واموالهم ولحرياتهم الشخصية والدينية . وما كانت غنائم الحرب الا من البلدان التي ابى رؤساؤها الا الحرب ورفضوا الصلح .

٣ - اقتصرت الغنائم على ما كان لدى مؤخرات الجيوش المحاربة . وعلى اموال الاغنياء وقصور النبلاء الذين هربوا من المدن . وحتى البلدان التي دخلها العرب بحرب من غير صلح لم ينهبوا مدينها ولم يسلبوا اهلها اموالهم سوى اموال اولئك الذين اشرنا اليهم من الاغنياء والنبلاء .

٤ - اتاح الفاتحون العرب لرجال الدين المسيحيين من اهل البلاد الاصليين ان يتولوا هم المناصب الروحية العليا ، بدلا من رجال الدين اليونان الذين كانت تفرضهم الكنيسة البيزنطية على المؤسسات الدينية في سورية وفلسطين ومصر . ومن هنا نال الفاتحون تأييد رجال الدين المحليين هؤلاء . بل اصبحوا دعاة للحكم العربي في هذه البلدان .

٥ - ساوى الفاتحون في ضريبة الارض (الخراج) بين العرب المشتغلين في الزراعة وغير العرب . ومن هنا كسبوا تأييد هذه الفئة من السكان .

٦ - كان التجار المحليون يربحون اموالا كثيرة من الفاتحين ، لان هؤلاء كانوا يبيعون ما يأخذونه من الغنائم لاولئك التجار بأثمان بخسة ، بالرغم من ان كثيرا من هذه الغنائم كانت ثمينة جدا . وذلك لجهل العرب القادمين من الجزيرة بأقيام تلك النفائس . ومن هنا كان التجار المحليون حريصين على استمرار حسن العلاقة بينهم وبين الفاتحين .

٧ - بالرغم من ان العرب كانوا ، في عصر ظهور الاسلام ، يوشكون ان يدخلوا المجتمع الطبقي ، لم يكونوا قد بلغوا مرحلة المجتمع الطبقي المتطور التي كانت قد بلغت البلدان المفتوحة يومئذ . ولذلك ابقوا اجهزة السلطة الاقطاعية في هذه البلدان على ما كانت عليه ولم يمس يستولوا عليها ، ولم يشاركوا فيها مباشرة في اوائل عهد الفتح . ثم لذلك ايضا لم يدخلوا مشاركين في عملية الانتاج الاجتماعي ، بل ظلوا في عزلة عن هذه العملية ، وبذلك ظلوا ايضا في عزلة عن العملية الاجتماعية نفسها بعض الزمن . محافظين على الإقامة في معسكراتهم (المدن المنشأة حديثا عقب الفتح) . ومحافظين بذلك ايضا على تقاليدهم القبلية الغالبة ، تسيطر عليهم الخشية من ذوبان عنصرهم العربي في العناصر الاخرى غير العربية . من هنا

بقيت سلطات الاقطاعيين في هذه البلدان تتمتع بمراكزها وامتيازاتها الطبقية ، فلم يكن لدى هؤلاء الاقطاعيين اذن ما يدعوهم الى اثارة المتاعب و« الثورات المضادة » بوجه الفاتحين العرب .

٨ - ظهر : أثناء عملية الفتح ، شعار : ان العرب هم جيش الاسلام . وبمقتضى هذا الشعار كان يسمح للعرب وحدهم من سكان البلدان المفتوحة الاصليين ان ينتظموا في سلك الجيوش العربية العاملة في هذه البلدان . وبفضل ذلك انضمت الى هذه الجيوش قبائل عربية كانت تعيش في العراق وسورية منذ زمن بعيد قبل الفتح العربي ، ومنها القبائل التي كانت تابعة لدولة المناذرة في العراق والدولة الفساسنة في سورية ، ومعظمها كانت مسيحية ، وقد اسلم بعضها وبقي بعضها الاخر على المسيحية . ومن هنا - اخيرا - ضمن الفاتحون العرب كذلك تأييد القبائل العربية القاطنة في البلدان المفتوحة ، سواء كان ذلك بدوافع عنصرية او قبلية ، ام بدوافع مادية حفاظا على امتياز المساواة التامة بينها وبين الفاتحين المنتصرين .

ان هذه اللوحة ، بتكامل خطوطها ، تستطيع ان تقدم للباحث اضاءا كاشفة يمكنه ان يستعين بها على رؤية كثير من الحقائق التاريخية : الاجتماعية والسياسية والفكرية . ولكن ينبغي ان نذكر هنا ان هذه الملاحظات كلها لا تنطبق الا على فترة محدودة من تاريخ السيطرة العربية على البلدان المفتوحة . وربما صح لنا ان نقول ان معالم هذه اللوحة بدأت تتغير منذ عهد الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان . وسيوضح لنا ذلك بعد قليل (١١) .

- ولا بد من الملاحظة ، اخيرا ، ان الفاتحين العرب قد اتخذوا - وفقا لتوصيات القرآن وتشريعات عمر بن الخطاب بشأن سياسة الفتح - قاعدة جديرة بالتقدير تتعلق باستراتيجية الفتح وتكتيكة معا . وهي عدم البدء بالحرب المسلحة ، وعدم اللجوء الى استخدام السلاح الا في حالات ثلاث (٢) :

الاولى : الدفاع ضد الاعتداء . (« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا . ان الله لا يحب المعتدين » - (سورة البقرة ، الآية ١٩٠) .

الثانية : حماية الضعفاء وانقاذهم من ظلم او هلاك :

(١) استندنا ، في معطيات هذا القسم من البحث على كتب التشريع الاسلامي ، ومنها - بالاختصار - كتاب « الامم » للشافعي ، وكتاب « الفقه على المذاهب الخمسة » للشيخ محمد جواد مفتية .
(٢) منير القاسبي : بعض نواحي عامة في الاسلام (كتاب « الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة » - ص ١٢٥) .

« وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان ، الذين يقولون : ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك وليا ، واجعل لنا من لدنك نصيرا » (سورة النساء : الآية ٧٥) .

الثالثة : حين تقابلهم المعارضة بالسلاح ، اي حين يكون البدء باستخدام السلاح من قبل المعارضين . « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين » (سورة البقرة ، الآية ١٩٣) . « واذا جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (سورة الانفال ، الآية ٦١) .

٦ - نظام عمر بن الخطاب

يرجع معظم خطوط الصورة كما رسمناها لنظم الفتح الاسلامية ، التي طبقت خلال المرحلة الاولى لعملية الفتح العربي ، الى الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب . فقد استخلص هذا الخليفة من القواعد العامة للشريعة الاسلامية ومن اجتهاداته الخاصة الجريئة تفاصيل خطة عملية تطبيقية لسياسة الجيوش الفاتحة وسياسة القبائل التي ينتمي اليها المحاربون وسياسة البلدان المفتوحة . ونحن نلاحظ بين خطوط هذه الصورة بعض الاجابيات وبعض السلبيات . ولعل بين الاجابيات ما يصلح ان ينطبق عليه الى حد ما اصطلاح انفلز : « الديموقراطية العسكرية » . فليد كانت العلاقة بين قادة جيوش الفتح وبلداتها قائمة على اساس من هذه الديموقراطية الواسعة نظريا ، وان بقيت محدودة عمليا بسبب من بقاء سيطرة التقاليد القبلية التي تجلت - بالاحصى - في مسألة توزيع الغنائم التي راينا سابقا كيف كانت تخرق فيها المبادئ في اعطاء رؤساء القبائل اسهم الجنود البسطاء الذين ينتمون الى قبائل هؤلاء الرؤساء . ومن اجابيات نظام عمر ايضا تاسيسه بعض قواعد « الدولة » بمعناها الحقوقي . فقد اسس عمر اول « ديوان » في الاسلام . (تنوع من الادارة الحكومية بشبه الوزارة) وكان الغرض الاول من تاسيسه تسجيل اسماء من يستحقون ان توزع عليهم غنائم الفتح واموال الصدقات ، وتسجيل اصنافهم ومراتبهم حسب نوع الاستحقاق . وكان يراعى الترتيب التالي في التوزيع : زوجات النبي اولا ، ثم صحابة النبي ويأتي المهاجرون في اولهم ثم الانصار . ثم اسماء القبائل المشاركة في معارك الفتح والقاطنة في الاقاليم المفتوحة . وبالرغم من ظاهرة هذا التمييز في المراتب ، كان تاسيس الديوان ظاهرة حضارية تكمن فيها اولى ملامح « الدولة » الجينية . وهذا - بالتحديد - ما يسمى بـ « نظام عمر » تاريخيا .

غير ان من سلبيات انظمة الفتح التي رسمنا صورتها السابقة ، او من

سلبيات التطبيق العملي لهذه الانظمة : تلك الظاهرة الانعزالية التي اشرفنا اليها . نعني انزال الفاتحين العرب عن عملية الانتاج الاجتماعي وعن الحياة الاجتماعية بصورة عامة ، وحصر نشاطهم ضمن معسكرات الفتح ، بما كان يرافق ذلك من دلالة على شعورهم بانهم عنصر فوق عناصر السكان المحليين ، ومن تقسيمات قبلية فيما بينهم . اما ما كان يرافق ذلك ايضا من تمايزات طبقية فقد كان ظاهرة طبيعية تقتضيها مرحلة التطور الاجتماعي التي كلن العرب لا يزالون ، آنثد ، في الخطوات الاولى نحوها .

ان دور عمر بن الخطاب ، على طريق هذه المرحلة ، كان تمهيدا لتأسيس الدولة بمفهومها التنظيمي . فهو لم يدع قادة جيوش الفتح يتصرفون كما يريدون ، بل كان بالاضافة الى وصاياه الصارمة في تطبيق القواعد السابقة الذكر ، وبلاضافة الى تشديده الاوامر الداعية الى التسامح في معاملة سكان البلدان التي تقصدها جيوش الفتح - كان بالاضافة الى ذلك وغيره ، يعمل برقابة صارمة ايضا لاحصاء المحاربين وتحديد مراتبهم وانتماءاتهم وتسجيل ذلك بدقة في سجل « الديوان » الذي اصبح في عهده مؤسسة ادارية منظمة طورها الخلفاء الامويون بعد ذلك . كل هذا رغبة منه في ان توزع غنائم الفتوحات بنظام محدد لا يتاثر برغبات قادة الجيوش . والى جانب ذلك كان عمر يراقب سلوك الحكام الذين يعينهم على البلدان المفتوحة ويطالبهم دائما بالتقارير الدقيقة عن هذا السلوك ، ويعاقب بشدة وحزم كل من يبلغه عنه من اولئك الحكام انه انزل ظلما باهل تلك الامصار ، او سلب احدا حقه . وقد دعيت تدابير وتوجيهاته واجتهاداته تلك بـ « نظام عمر » . وقد يشمل « نظام عمر » تلك السياسة التي اتبعها في خلافته تجاه المسيحيين العرب من سكان سورية وفلسطين والعراق . فهو - اولا - امر ان تفرض عليهم ائقل الضرائب ليدفعهم بذلك الى الدخول في الاسلام ، معللا هذا تعليلا يلفت النظر بقوله ان هؤلاء عرب وان العرب هم جيش الاسلام . وهو - ثانيا - اباح لهؤلاء العرب المسيحيين ، حتى اذا لم يدخلوا في الاسلام ، ان يخدموا في الجيش العربي الفاتح متساوين بالحقوق كلها مع العرب المسلمين في حين لم يكن يباح لنير المسلمين من اهل البلدان المفتوحة ان يشتغلوا في هذا الجيش .

هل يمكن ان نستفيد من هذين الموقفين لعمر تجاه العرب المسيحيين هؤلاء ان عمر كان يرمي الى تكوين عصبية عربية ، لا الى « عصبية » اسلامية تتجاوز العرب ؟ .

انسي اميل الى الاجابة بالاجاب ، دون النفي ! .

د - عملية التفاعل الاجتماعي والنفقافي

١ - تأخر عملية التفاعل

مسألة التفاعل الاجتماعي والثقافي ، او التفاعل الحضاري بوجه عام ، بين العرب وشعوب البلدان المفتوحة ، مسألة تاريخية لا جدال فيها ، وانرها في تطور التفكير العربي والمجتمع العربي ، هو ايضا من الظواهر التاريخية الكبرى التي لا تقبل الجدل كذلك ، وسنتحدث في هذه المسألة كثيرا فيما بعد. ولكن يعنينا الان ان نعرف : متى ظهرت بدايات هذا التفاعل ، وكيف ظهرت ؟.

يمكن القول هنا ، ان ظروف الفتح المعقدة التي شغلت الجاليات العربية في البلدان المفتوحة بمسائل الحماية العسكرية والتنظيمات العسكرية والادارية والضرائبية ، قد اخرت عملية التفاعل هذه . وقد عرفنا منذ سطور كيف حكمت هذه الظروف على العرب الفاتحين ان يعيشوا في البلدان المفتوحة منفصلين عن حياة السكان الاصليين ، ومنفصلين - بالاخص - عن عملية الانتاج المادي ، مستقلين بحياتهم اليومية في تلك المعسكرات التي انشاوها لجيوش الفتح وللمهاجرين من اهل الجزيرة مع هذه الجيوش ، حتى ليصح القول بان الجاليات العربية في هذا العهد كانت تفلسب عليها صفة الجاليات العسكرية . حتى اجهزة الحكم والنظام الاداري والمالي كان يبدو عليها حينذاك طابع الانقسام ، من حيث ضعف العلاقة بين هذه الاجهزة وبين حياة السكان الاصليين ، فهي اجهزة « فوقية » تعيش على سطح الحياة في تلك البلدان وتتعامل مع اشياء الحياة الخارجية دون الاتصال باعماقها .

لذلك يمكننا القول ان ظروف التفاعل الاجتماعي والثقافي لم تكن قد

توفرت بعد في عهد الخلفاء الراشدين ، ولذلك لا نرى من آثاره شيئا يلفت النظر . ولكن ما كادت هذه الظروف تتوفر بحكم الاستيطان الثابت وتعمق جذور الجاليات العربية في الأرض التي استوطنتها وتطوّر شكل « الدولة » وأجهزتها العليا والدنيا في البلدان المفتوحة ودخول العرب في عملية الإنتاج المادي وتوطد ملكياتهم العقارية وغير العقارية - تقول : ما كادت ظروف التفاعل الاجتماعي والثقافي تتوفر بالفعل ، بحكم هذه العوامل كلها - حتى رأينا آثار هذا التفاعل تبرز بوضوح ، وتعمل فعلها التاريخي الذي أشرنا إليه ، وسنبحثه - بعد - بامعان .

بهذا التحليل الواقعي - التاريخي للمسألة ، يمكن فهم الظاهرة التي يرون فيها بعض الباحثين الممارسين أن العرب قد رفضوا ثقافات الشعوب التي دخلت في دولتهم الفسيحة . فالواقع أن الظاهرة هي تأخر عملية التفاعل بين العرب وهذه الشعوب ، اجتماعيا وثقافيا ، وليست هي الرفض . والتأخر هو واقع موضوعي له عوامله الموضوعية التي أشرنا إليها . أما الرفض فهو عمل ذاتي إرادي . لكن العمليات التاريخية لا يمكن أن تتحقق بالإرادات الذاتية . لذلك لا يمكن تفسير الظاهرة المذكورة بمثل القول التالي :

« في عهد عمر استطاع العرب أن يضموا أشتاتاً من الممالك المختلفة أصحاب الثقافات المتباينة : مصر وفيها الإسكندرية معهد العلوم في ذلك الوقت ، وفارس والعراق وهما زاخران بالمذاهب المختلفة دينية وفلسفية كالنسطورية والمزدكية والمناوية ، والشام وكان يضم اليعاقبة وغيرهم من أرباب الديانات القديمة (...) وبذلك أصبح في متناول العرب صيغ من المعارف تستطيع أن تقترن منه لو شأنت . ولكن المسلمين - في بدء الأمر - تحت تأثير اعتزازهم بالدين وأنفة منهم أن يكونوا تلامذة لمن أضحووا من رعاياهم ، قد رفضوا هذه الثقافات وأعرضوا عنها إلا في القليل النادر . ولم يقبلوا على أصحابها إلا بعد أن انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة » (١) .

إن هذا النمط من تحليل الظواهر الاجتماعية - التاريخية يعوزه المذهب العلمي . فإن قضية التفاعل بين الشعوب ، اجتماعيا وثقافيا ، من القضايا الكبرى المعقدة التي تخضع لظروف موضوعية هي أيضا معقدة بالطلب . وظروف العرب ، في بداية عهد الفتح ، كانت من هذا النوع . فهم - كما انزلنا منذ قليل - لم يكونوا ، من حيث علاقاتهم مع شعوب البلدان المفتوحة - فـ

وضع يسمح أن تجري فيه عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي مع هذه الشعوب ، لأنهم وضعوا أنفسهم ، خلال المرحلة الأولى ، في عزلة عن مجالات النشاط الاجتماعي لها ، أي أنهم لم يكونوا قد دخلوا - بعد - ذلك الحقل الذي تجري فيه : حسب القوانين الموضوعية - عملية التفاعل .

اذن ، ليس صحيحا أن العرب رفضوا ثقافات هذه الشعوب ، وليس صحيحا أيضا - البتة - أن رفضهم - لو أنه حدث بالفعل - كان يمكن أن يمنع حدوث التفاعل المذكور .

يضاف إلى ذلك أن القول بعدم إقبال العرب على أصحاب تلك الثقافات « إلا بعد أن انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة » ليس صحيحا من الوجهة التاريخية كذلك . ونحن لا ندري ما تحديد الزمن الذي يرى الباحث أن ظروف الحياة انزلت فيه العرب من مقام السيادة . فقلعه قصد الزمن الذي برز فيه الفرس أو الأتراك على مسرح الحكم في الدولة العباسية ، لأننا نستبعد أن يكون قصد زمن سقوط الدولة العربية نهائيا في القرن الثالث عشر . فإذا كان عهد العباسيين هو الذي قصد - وهذا يحتاج إلى مناقشة كذلك - فإن الباحث إذن قد أخرج عهد الأمويين من حسابه في هذه القضية . ذلك لأن تأثير العرب بثقافات تلك الشعوب وأوضاعها الحضارية كانت تبرز له في عهد السيادة الأموية العربية الخالصة مظاهر فكرية وحضارية لا يمكن لباحث أن ينكرها أو يتجاهلها ، ولنا في الإنكار الفلسفية والأسلوب المنطقي التي ظهرت لدى الفرق المتعددة ولا سيما المعتزلة ، وفي مؤسسات الدولة الأموية الإدارية والمالية والسياسية وغيرها ، شواهد ناطقة بهذا التأثير دون أن نجد في ذلك ما يصح تسميته بالرفض الذي يقول به الباحث .

٢ - التشريع الإسلامي في عهد الفتح

يمكن القول أنه حتى أثناء ظروف العزلة العربية في أوائل عهد الفتح ، انفتحت أمام حركة التشريع الإسلامي آفاق جديدة للتطور في اتجاه أعمال العقل والراي الشخصي ، أو ما يسمى في علم الشريعة أو علم الفروع بـ « الاجتهاد » . وقد تحدثنا من قبل ، في هذا الموضوع . ولكن المسألة هنا أن ظروف الفتح قد خلقت حاجات واسعة وخصبة لتطوير التشريع الإسلامي على أساس النظر العقلي ، أي « الاجتهاد » بالراي .

نأن « الاجتهاد » في التشريع - كما رأينا في الفصل الثاني - قد استخدم قبل ظروف الفتح ، ولكن في نطاق ضيق محدود بقدر ما كانت

(١) حمودة لغزاية : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، ص ٢٢ .

التشريعية وفق الملل المتغيرة مع تغير الحاجات الطارئة والظروف الاجتماعية المستجدة .

وكذلك نلاحظ ان الصحابة الذين انتشروا في الامصار يتولون مهمات القضاء او الادارة او القيادة ، قد اخذوا بهذا النهج من الاجتهاد بالرأي طوال عهد الخلفاء الراشدين ، حتى ظهر ان هناك تضاربا وتخالفا في اجتهادات بعضهم بالنسبة لاجتهادات البعض الآخر ، وحصلت من ذلك شكاوى لدى الخلفاء من هذا التضارب والتخالف في الاجتهادات التشريعية .

وبالاجمال : نرى ان تسجيل هذه الظاهرة « الاجتهادية » يضع امامنا اشارة التحرك في الفكر العربي على هذا الشكل ، لمرآب تطوره بعد عهد الخلفاء الراشدين وانتقاله من المناخ التشريعي المحض الى مناخ التفكير في العقائد اليمانية نفسها ، بمد ان كان الامر في عهد النبي ان يقول هو كلمة الوحي « فلا يستطيع مؤمن ان يجد عنها محيضا » وان لا يظهر خلاف بين المسلمين الا « قضي الامر فيه بربه الى رسول الله » .

وفي هذا المجال نعود الى تلك الخلافات التي برزت منذ اللحظات الاولى لوفاة النبي حول مسألة الخلافة ، وما لجأ اليه المختلفون في هذه المسألة من استخدام كل فريق للاحتجاج لموقفه برأي « اجتهادي » في منصب الخلافة بعد ذاته ، او في تأويل النصوص والمواقف المتقولة عن النبي تأويلا يتفق مع اهداف كل فريق . ومعلوم ان الخلاف في هذه المسألة كان في عهد الخلفاء الراشدين يتحرك كلما تصادمت المواقف والمصالح والاراء في تنظيم شؤون الفتح وادارة البلدان الفتوحة وفي القضاء ، وكلما قضى خليفة وقام مقامه خليفة جديد . ولكن لم يتطور هذا الخلاف الى مذاهب فكرية بمعناها النظري الا في اواخر عهد الخلفاء الراشدين وبداية عهد الامويين ، وعلى التحديد : في خلافة علي بن ابي طالب ونشوب المعارك المسلحة بين حزبه وحزب الامويين . فقد انكشفت هذه المعارك عن نسوة مذهب الخوارج الذي اقام لنفسه قواعد نظرية استمدتها من قواعد التشريع الاسلامي وحسب ، بل - بالاغلب - من المفاهيم اليمانية ذاتها « مجتهدا » في استخراج مفاهيم منها وفق المواقف التي حددتها له معرفة صفيين بيب طو ، ومعاوية ، كما ستر ، بعد .

وعلى كل حال : يمكننا القول هنا - اخيرا - ان عهد الخلفاء الراشدين بما وجد فيه من ظروف جديدة اهمها ظروف الفتح ، قد خطا فيه الفكر خطوات ملحوظة نحو معالجة المسائل والمشكلات التي وضعتها امامه تلك الظروف

ظروف الحياة العربية في نطاق الجزيرة ضيقة محدودة . بل يمكن وضع المسألة بطريقة اخرى ، بحيث نقول ان القواعد التشريعية الاسلامية العامة الواردة في المصدرين الاساسيين للتشريع الاسلامي : القرآن ، والسنة ، كثيرا ما كانت ترد - اي هذه القواعد - في اطار حادثة جزئية معينة ، ثم تنطلق من الجزئي الى الكلي لتصبح قاعدة عامة . وعلى هذا يصح القول ان تلك القواعد العامة كلها تقريبا انطلقت من حادثات ومناسبات جزئية متكررة في حياة العرب داخل الجزيرة ، وهي محدودة نسبيا ، فكان من السهل تطبيق النصوص الجاهزة على الكثير من الحادثات الجديدة على نحو من التماثل . ولكن الحياة العربية بعد تطور الحركة الاسلامية كانت تتوسع شيئا فشيئا ، والعلاقات الاجتماعية كانت تأخذ طريقها الى التطور والضرورة ، فكان على التشريع الاسلامي ان يواجه الحاجات والمشكلات التي يخلقها هذا التطور ، وان يطبق قواعده العامة عليها بنوع جديد من التطبيق يحتاج الى النظر العقلي . من هنا نقول ان حركة تطبيق التشريع الاسلامي على الحادثات والمشكلات الجديدة في حياة العرب والمسلمين ، فسحت للفكر ان يتحرك ويحكم الاشياء محاكمات فيها اثار النظر العقلي . ثم جاءت ظروف الفتح العربي فوجد الخلفاء والصحابة امامهم في هذه الظروف الجديدة كليا ما يستوجب تعميق النظر العقلي في امر التشريعات العامة او الخاصة عند تطبيقها على ما يمارسونه من حالات لم يمارسوها من قبل . وكان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب اجرا الخلفاء الراشدين على الاجتهاد بالرأي في هذه الحالات الجديدة . فقد راينا عمر هنا « يجتهد » في امور كثيرة ، فيلغي تشريعا كان على عهد النبي ، ويعدل تشريعا ، وينظر نظرا خاصا في تشريعات اخرى ، مستخدما في ذلك فهمه المرن لعلاقة الظروف بالتشريع ، او بالعكس . ونذكر من امثلة اجتهاداته الفأوه حصة المؤلفة قلوبهم من الصدقات ، وهم الذين كان النبي يعطيهم من اموال الصدقة ليتألفهم على الاسلام ، لضعف ايمانهم ، او لدفع شرهم او لعلو منزلتهم في قومهم ، وذلك وفاقا للآية القرآنية « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم .. » (سورة التوبة ، الآية ٦٠) . وقد استند عمر في الفاء ذلك الى زوال العلة التي بني عليها النص ، وهي نصرة الدعوة الاسلامية في بدء الاسلام ، اذ ان هذه العلة كانت قد زالت بعد ان قويت شوكة الاسلام في ايامه (١) .

وظاهر من هذا التعليل لاجتهاد عمر في هذه المسألة ان الفكر العربي هنا اصبح يتجه الى استخراج القواعد العامة من النصوص والتصرف بالاحكام

(١) صبيح الحمصاني : « المسلمون : تاخر نهضتهم » ملادة الشريعة لحاجات العصر الاجتماعية « في كتاب « الثقافة الاسلامية والحياة العامة » - ص ١٧٧ .

بنوع من النظر المتحرر - الى حد ما - لا في الامور التشريعية وحدها - بل
كذلك في بعض الامور المتصلة بالمفاهيم الایمانية بالذات .

وينبغي لنا ان نلاحظ الان ان هذه الخطوات في المجال التشريعي ، او في
مجال النظر العقلي ، كانت احدى العلامات الاولى على ان عملية التفاعل الاجتماعي
، الثقافي ، بين العرب وشعوب دولتهم الواسعة ، قد بدأت بالفعل
آنذاك .

■ - اول ثورة اجتماعية في الاسلام

١ - بين حركتين

نقول عن الثورة التي حصلت في عهد الخليفة الثالث ، عثمان بن عفان انها:
اول ثورة اجتماعية في الاسلام . نقول ذلك دون ان نكون قد نسينا حركة
الارتداد التي استوجبت « حروب الردة » . ولكننا نرى فرقا بين « الثورتين »
هو الذي يحملنا على وصف الثورة ضد عثمان بأنها الاولى من نوعها في
الإسلام . فان حركة الارتداد بالرغم من كونها نتاج عوامل اجتماعية اوضحناها
في مكان آخر من هذا الفصل ، كان لها طابع « الثورة المضادة » للإسلام . في
حين ان الثورة على عثمان متصالحة مع الاسلام ، بل هي تتسلح بمفاهيم
الاسلام ذاتها ، وتتطلق من حرص الثائرين انفسهم على تطبيق قواعد الاسلام
وشرائعه تطبيقا عادلا وسليما وفق روح التشريع الاسلامي كما كانوا
يفهمونه ويؤمنون به . من هنا نرى انها اول ثورة في الاسلام من نوعها
بالفعل .

٢ - اريستقراطية اموية

مات عمر بن الخطاب ، عام ١٤٤ للميلاد ، بعد ان ترك طابعه الخاص على
انظمة « الدولة » الاسلامية التي يرجع اليه فضل كبير في وضع اسسها
العملية . ومن آثاره في هذا المجال ما أحدثه من تعديلات في نظام
الضرائب ومن اجتهادات في تطبيق ضريبي الجزية والخراج ، واعفاؤه من اعفي
من الضريبة الاولى ولا سيما اعفاء الذين يدخلون الاسلام من الاديان
الاخرى . وفي عهده بدى بفرض ضرائب اخرى ورسوم على الصناعات الحرفية .

هم ان من اناره المعروفة ايضا ذلك التقليد الذي اتبعه في سياسة البلدان المفتوحة من التسامح الديني ومن الحرص على مراقبة سلوك الولاة الحاكمين في تلك البلدان من قبله واخذهم بالشدّة والحزم حين يلغى عنهم شيء من اعمال الظلم للسكان ، حتى كان يبادر الى عزل بعضهم ومصادرة الاموال والممتلكات التي يكون هذا الوالي او ذاك قد انتزعها من اصحابها ظلما واستأثر بها .

تلك كانت سيرة عمر الذي اشتهر في المؤلفات التاريخية الاسلامية وغير الاسلامية بلقب « عمر العادل » . ولكن ، ما ان جاء عثمان بن عفان الى سدة الخلافة بعده حتى ظهرت على سلوك الولاة الحاكمين في الامصار مظاهر جديدة تنبئ بان سياسة عمر وسيروته تواجهان تغييرا وانحرافا خطيرين . فقد بدا الناس يحسون ان الاموال المتجمعة من ضرائب الجزية والخراج وغيرهما ، لا تذهب الى « بيت المال » ، وانما تذهب الى ثلثة الحكام الذين ولاهم الخليفة الثالث عثمان على الامصار ، وهم في الغلب من أسرته وعشيرته في بني أمية ، فاذا بهذه الاموال تتكدس ثروات كبيرة في جماعة معينة من اهل « المدينة » ، عاصمة الخلافة الراشدية ، ثم يبدو تدريجا ان قد نشأت في هذه العاصمة طبقة جديدة من ذوي الثراء الفاحش ، ونشأت فيها مع نمو هذه الطبقة مرافق الترف والرفاهية المادية المتنوعة .

هذا التغير الجديد يقتضي ان نتحدث قليلا عن عثمان نفسه : انه ينحدر من منشأ أرستقراطي في قريش ، او من **الفئة العليا** التي كانت لها السيادة المطلقة في مكة قبل ظهور الاسلام . فهو من بني أمية احد الفروع العشرة لقريش واظهرها غنى وسلطة في مكة ايام الجاهلية ، فهم المسيطرون والمنظّمون لشؤون التجارة المكية ، ولا سيما آل ابي سفيان من بني أمية . وابو سفيان هذا هو الذي كان يقود حملة الاضطهاد والخصومة الضارية ضد محمد منذ اظهاره دعوة الاسلام . وعثمان نفسه الذي ينتمي الى هذا الفرع الاموي في قريش كان في الجاهلية من كبار اغنياء الفرع الاموي . وبالإضافة الى منبئه « الطبقى » هذا كان حين تولى امر الخلافة بعد عمر شيخا طامعا في السن قد فقد السيطرة الكاملة على ارادته لو انه شاء ان تكون له ارادة في غير الاتجاه المنحرف الذي اتجه اليه الولاة الامويون الذين اختارهم لحكم الامصار من اقرب اقربائه . على ان « الدولة » العربية - الاسلامية كانت حينذاك قد اتسعت رقعتها كثيرا ، فكيف يمكن ان يحكمها في هذا الحال خليفة جلس في مكان عمر بن الخطاب وهو يحمل الى مقام الخلافة كل هذه الخصائص المميزة له عن سلفه العظيم ؟

ويبدو ان هذه الخصائص كان يعرف معظم الصحابة ما مشترك من آثار

سلبية على سياسة « الدولة » . فلما ظهرت هذه الآثار بالفصل كانت النقمة على سياسة عثمان تشمل مختلف احزاب المسلمين في « المدينة » قبل ان تنفجر هذه النقمة في صفوف بسطاء المسلمين والكادحين في سائر الامصار . ومن الطبيعي ان يكون حزب علي بن ابي طالب من اشد الناقمين حينذاك ، لانهم يرون في مجيء عثمان الى منصب الخلافة ، وحرمان علي هذا المنصب ثالث مرة ، مع رؤيتهم الفارق الكبير بين الرجلين من حيث المؤهلات الشخصية والاسلامية معا ، ظلما جديدا لا لعلي نفسه وحسب ، بل ظلما جديدا كذلك **للحق الالهي** الذي يعتقدون انه يختص عليا بالخلافة منذ عهدهما الاول .

٣ - دوره البسطاء

لقد تمادى بنو أمية الحاكمون في الامصار في اقبال عثمان ، سياسة جمع الثروات لانفسهم . ولكن لم يجمعوها من عائدات الضرائب التي اقترتها التشريعات السابقة وحسب ، بل زادوا في ذلك فاخذوا يجمعون هذه الثروات الفاحشة من فرض ضرائب جديدة جائرة وباهظة على الناس ، ومن اغتصاب سكان البلدان المفتوحة املاكهم واراضيهم ، حتى انشأ هؤلاء الحكام طبعا شبه اقطاعي للدولة ، اذ اصبحوا من كبار الملاكين للمزارع والعقارات ، فطبعوا الدولة كلها ، في انظار سكان الامصار ، بطابعهم شبه اقطاعي الجديد . فاخذ الاستياء بين الناس ينمو ويتسع ويمتد في صفوف البسطاء والكادحين بالاختصاص ، وفي صفوف الاحزاب السياسية في « المدينة » ، ولا سيما الذين ازبحوا منذ ابتداء عهد عثمان عن مراكزهم والذين خابت مطامحهم في تلك المراكز .

هكذا تجمعت في الاعماق وعلى السطح اسباب الانفجار الذي احدث منا سمي في تاريخ الاسلام بـ « الفتنة الكبرى » او « فتنة عثمان » . ولكن الذين سموه هكذا لم يكن عندهم ان يفكروا بالمعزى التاريخي والاجتماعي لهذه « الفتنة » . ولذلك اختاروا لها الاسم البعيد عن حقيقتها . اما حقيقة هذا الانفجار ومغزاه فيكمنان في انه انشق من جماهير الناس البسطاء ، من عرب وغير عرب ، وكلهم من المسلمين الحريصين - كما قلنا - على ان يبقى الاسلام وان يسود بالروح نفسها التي دخلوا فيه من اجلها ، هي روح التغير الاجتماعي باتجاه تحسين احوالهم المادية وتخفيف الفوارق التي كانت قائمة بينهم وبين **الفئات العليا** التي بدأت تنمو على حساب شقاقتهم . لم يتم احد من مؤرخي الاسلام اولئك الواقفين عام ٦٥٦ من مصر والعراق الى مكة حجاجا مؤمنين ، بانهم خارجون على الاسلام ، او انهم كانوا يدبرون « ثورة

مضادة « للدولة الإسلامية . بل يؤكد المؤرخون ان هؤلاء وفدوا الى الحج يحملون مع ايمانهم بالاسلام استياءهم ممن يظلمونهم ويفتصبون ارضاقهم ويكدسون الثروات باسم الاسلام . لقد وفدوا يشكون الى الخليفة ، عثمان ، سوء معاملة اقربائه الحاكمين بأمره ، ثم يطلبون اليه ان يعتزل منصب الخلافة ، لا كراهية للخليفة نفسه ، بل لان اعتزاله الخلافة كان العلاج الوحيد للمشكلة التي يعانيها اهل الامصار ، مشكلة عجز الخليفة عن السيطرة على تصرفات اقربائه الذين يحكمون هذه الامصار باسمه . ولكن عثمان رفض هذا الطلب ، فلم يستطع ممثلو الامصار كبح جماح نفقتهم ونقمة البسطاء الاخرين من مواطنيهم الذين اوفدوهم بطلبهم ذاك ، فحاصروا داره ، وقاوم الحصار انصار عثمان ولم يكن لهذا الانفجار ان ينتهي الا بصراع الخليفة نفسه ، وانتظار الثائرين ان يقوم على رأس الخلافة رجل يستطيع القضاء على الاسباب الاجتماعية لهذه الثورة الجماهيرية الاولى في الاسلام . ولا بد هنا من القول بان المنشأ الاجتماعي الذي خرج منه عثمان - كما اشرنا - كان عاملا اساسيا في رفضه اعتزال منصبه ، كما كان عاملا اساسيا في سيرته التي اوجدت اسباب الثورة ، ومنها بالخصوص مظاهر البذخ المادي في حياته الخاصة حتى قيل انه منع ابنته من « بيت المال » عند زواجها ٦٠٠ الف درهم كلها من اموال الجزيرة والخراج ، اي من جهد الكادحين على الاكثر .

٤ - ظهور الفوارج

... وبالرغم من ان جماعة من الاحزاب الماثلة لعلي بن ابي طالب ، وفيهم عائشة بنت ابي بكر ، وطلحة والزبير ، كانوا من المحرضين على قتل الخليفة عثمان ، لتفضيله بني امية عليهم في المناصب الكبرى وبالرغم من ان عليا بن ابي طالب قد بعث بولديه : الحسن والحسين الى دار عثمان للدفاع عنه ، لانه كان يراي علي - يدرك ما سينشا عن مقتله من محنة للاسلام باستغلال ذوي المصالح والمطامع مثل هذا الحادث لاثارة الفتن - بالرغم من ذلك كله ، نجد اولئك الجماعة انفسهم الذي شاركوا في التحريض على قتل عثمان ينقلبون فجأة فور مقتله الى مطالبين بدمه ، داعين الى اخذ بثأره ، متهمين عليا بن ابي طالب نفسه بالتحريض على قتله . وذلك خشية ان تصير الخلافة بعد عثمان الى علي بالذات فتعرض زعاماتهم ومصالحهم الى خطر اشد من الخطر الذي كانت تعرض له في حكم عثمان وبني امية .

وهنا استغل هؤلاء مكانة عائشة في نفوس المسلمين بوصف كونها زوج النبي وبنت الخليفة الاول ابي بكر ، واستغلوا ما كان عند عائشة من احقاد

قديمية تضررها نحو علي ، فاناروها ضده بحجة انه قاتل الخليفة لكي تهيح نفوس المسلمين الذين وجدوا في قتل الخليفة حادثا خطيرا وفاجعا . وقد كان عند عائشة من الاسباب الذاتية ما جعلها تستجيب لكل هذه المؤثرات على الفور . فحملت قميص عثمان المخضب بدمه حين مصرعه تستثير به مشاعر الناس ، حتى استطاعت بمعونة خصوم علي - جميعا شن تلك الحرب المعروفة بـ « حرب الجمل » في البصرة ضد علي بن ابي طالب راکبة على جمل في مقدمة المحاربين ناضرة قميص عثمان .

كانت « حرب الجمل » هذه هي « الفتيل » الذي فجر من جديد كل دوافع الصراع السياسي والاجتماعي الذي بدأ عند ممات محمد . وبالرغم من انتصار جماعة علي في هذه الحرب - حرب الجمل - بقي « الفتيل » يثير الانفجارات المتوالية ، ولكن على صعيد آخر : صعيد الخلاف هذه المرة على من يكون الخليفة بعد عثمان ؟

كان علي بن ابي طالب هو المرشح الوحيد ، موضوعيا ، لهذا المنصب حينذاك ، لانه كان منذ بداية عهد الخلفاء الراشدين يذكر في عداد المرشحين ثم كان « ينتخب » غيره . وعند مقتل عثمان لم يبق من اولئك المرشحين سواه ، فكان المفترض ان يكون هو صاحب المنصب الان تلقائيا في نظر جمهور المسلمين دون منازع . ولكن « فتيل » حرب الجمل من جهة ، ووجود امير قوي من بني امية على الشام يحمل زعامة الامويين وارستوقراطيتهم ومطامحهم من جهة ثانية ، قد احداثا تغييرا في الموقف لم يكن يتصور احد ، اول الامر ، انه سيكون .

كان معاوية بن ابي سفيان هو امير الشام عند حدوث « الانفجار » وكانت امارته هناك قد امتدت منذ عهد عمر بن الخطاب . وفي هذا الزمن الطويل الذي اقامه حاكما على الشام وفق علاقات حسنة مع الفئات النافذة والفنية في سورية ، وذلك بمراعاته التامة لمصالحها الطبقية ، اذ ابقى اجهزة المحاكم والشرطة في ايدي كبار الملاكين العقاريين المحطين واغنياء المدن وكبار التجار من السكان الاصليين ، وابقى الحواجز الجمركية على حدود سورية بالرغم من كون هذه البلاد صارت جزءا من الامبراطورية العربية ، وفرض مع ذلك ضرائب جمركية عالية على البضائع المنافسة للمنتجات السورية المتطورة ، ثم انه - اي معاوية - اعفى من الضرائب كافة رجال الدين على اختلاف اديانهم . بهذه السياسة ساعد معاوية هذه الفئات السائدة على امتلاك حريتها الكاملة في استثمار غالبية سكان سورية ، فضمن بذلك تأييدها الكامل له ، وضمن مع ذلك عطف رجال الدين جميعا على حكمه .

يضاف الى ذلك انه طوال عهد عثمان كان الحاكم المطلق على سورية . وانه استخدم مركزه شبه المستقل ، او المستقل فعلا ، بتحضير قاعدة اخرى لضمان بقائه في هذا المركز الخطير الشأن ، هي القاعدة العسكرية . فقد انشأ هناك جيشا قويا كان واضحا انه جيش معاوية بالذات ، وليس وحدة من وحدات جيش الدولة بصفته الشاملة .

سنا تدري : اكان معاوية ، حين اعتمد هذه السياسة بمختلف تفاصيلها ، يريد ان يستخدمها لضمان استمراره اميرا على الشام تابعا للخليفة - ايا كان الخليفة - ام كان يفكر بالفعل ، منذ بداية امارته هناك ، بالتحضير لاعلان نفسه خليفة للمسلمين في الوقت المناسب ؟

ليس المهم ان نعرف ماذا كان يفكر او بنوي معاوية من قبل . وانما المهم الان ان نعرف ان هذه الخطوط العريضة لسياسته التي كان يطبقها في سورية قبل « الانفجار » الاخير ، قد جاءت في « الوقت المناسب » ، دعامة مادية ملموسة لاعلانه الدعوة لنفسه خليفة للمسلمين . منازعا بذلك المرشح الاول ، في نظر جمهور المسلمين ، لهذا المنصب ، اعني علي بن ابي طالب . وجاء هذا الذي سميناه « الوقت المناسب » دعامة اخرى لمعاوية . ونقصه به « الفتيل » الذي يدت « حرب الجمل » باشعاله ضد علي .

لقد بايع فريق من جمهور المسلمين عليا بالخلافة ، في المدينة والبصرة والكوفة . وبالرغم من انه - اي علي - لم يعزل معاوية عن الامارة على سورية . بل ابقاه في منصبه ذلك ، مراعيًا - كما نعتقد - تلك الظروف كلها التي كان معاوية قد حصن بها نفسه تحصينا بارعا - نقول : بالرغم من ذلك لم يجد معاوية في هذه المبادرة من علي ما يدعوه الى القناعة بمركز الامارة على سورية ما دامت الظروف « المناسبة » قد تهيأت كلها لتحقيق طموحه الى مركز الخلافة نفسه . وطموحه هذا لم يكن طموحا شخصيا وحسب . بل كان ذلك تعبيرا كذلك عن طموح هذه « الطبقة » الارستوقراطية الاموية العريقة ، التي لم يعضها عهد عثمان انشاء جديدا ، وانما تطورت في عهده من ارستوقراطية قبلية في الجاهلية ، الى ارستوقراطية « طبقية » اصبحت في هذا العهد - اي عهد عثمان - ذات وجه شبه اقطاعي . واصبحت في الشام سندا وجهازا « رسميا » للطبقات الحاكمة السائدة المستثمرة .

فاذا اضفنا الى كل ذلك ما كان لعلي بن ابي طالب نفسه من خصائص ترجع من جهة ، الى منتهى الهاشمي الناصبي ، للاموية الجاهلية والاسلامية معا ، وترجع من جهة ثانية الى كونه معوقا في الاوساط الاسلامية كانه تآخلفته الطوائف التي التمسك بمفاهيم الحق والعدا والخير على نحو مطلق

تمسكها يابى عليه المهادنة مع من يمتدح نهم الانحراف عن هذه المفاهيم - اذا اضفنا الى كل ما تقدم خصائص علي هذه ، استطعنا ان نفهم موقف معاوية في مختلف جوانبه ، وموقف « الطبقة » او « الطبقات » ، والفئات التي تسند معاوية في منازعته لعلي امر الخلافة .

في مناخ هذه الظروف كلها ، اشتعلت حرب « صفين » (١) بين جيش العراق (جيش علي) ، وجيش الشام (جيش معاوية) . وكان « الفتيل » الذي اشعلته أولا « حرب الجمل » لا يزال يمتد حتى فجر حرب صفين سنة ٦٥٧ ، اي بعد عام من مقتل عثمان ، او من الثورة الجماهيرية ضد حكم عثمان .

ومن حزب صفين هذه انبثق الخوارج . فنشأ بهم مذهب اسلامي جديد ، اي حزب سياسي جديد . ولكن بين ثلاثي المذهبية الدينية والحزبية السياسية كانت تكمن « ايدولوجية » اجتماعية ذات مضمون ديموقراطي يعارض المضمون الارستوقراطي او « الطبقي » - اذا وضع التعبير - الذي كان يقوم عليه منصب الخلافة قبل ظهور الخوارج .

ان تطيل الوقوف عند التفاصيل التاريخية التي حدثت في صفين وخرج منها هذا المذهب او هذا الحزب الذي صار اسمه « الخوارج » بسبب خروج مؤسسه ، اي تمردهم ، على طاعة من كانوا يحاربون في تلك المعركة تحت لوائه ، نعني به علي بن ابي طالب ، حين قبل عرض قيادة جيش معاوية بالرجوع الى القرآن ليكون - اي القرآن - حكما بين الخصمين المتحاربين . وما انتهى اليه هذا التحكيم من ظهور الخدعة التي دبرها عمرو بن العاص لخدلان علي . فان هؤلاء « الخوارج » - بالرغم من كونهم هم الذين الحوا على صاحبهم ابن ابي طالب بقبول عرض التحكيم - غضبوا عليه حين انتهى التحكيم بخلافته . فاعلنوا خروجهم عليه وعلى معاوية معا ، وحكموا بكفرهما معا ، ثم وضعوا لانفسهم مبادئ اتخذوا - بعد - منها منهجا سياسيا وفكريا وعسكريا شرعوا بتعدونه تحت راية مذهب اسلامي ، في معارك دموية صارية متعقبة . ولقد انتهى امرهم كجماعة بشرية اخذت خصومها بالعنف ، دون ان ينهي امرهم كمتادى تقوم على « ايدولوجية » تعكس جانبها من الواقع الاجتماعي لا في عصرهم وحسب ، بل في عصور لاحقة كذلك . وسنضع تلك المبادئ وهذه « الايدولوجية » موضع البحث في القسم الثاني من الكتاب .

■ - الاشكال الفكري للصراع المزمع :

لم يطل عهد الخلفاء الراشدين بعد ان انتقل الصراع السياسي والحزبي

(١) تقع صفين على الحدود السورية - العراقية عند الضفة اليمنى من الفرات قرب الرقة .

الى صعيده الجديد الذي اصبح يؤلف معسكرين ، او جبهتين منفصلتين في الظاهر ، ولكنها متصلتان في الواقع ، وهما : جبهة الصراع بين علي ومعاوية ، وجبهة الصراع بين علي والخوارج .

كان شخص « علي » يمثل قضيتين تبدوان على كثير من التناقض : قضية **المفهوم الالهي للخلافة** والوجه الطوبائي لمفاهيم الحق والعدل والخير اولا (١) ، واما ثانيا فقضية **العصبية الهاشمية** بمعناها السياسي المناوئ للعصبية الاموية . وهذه القضية الثانية كانت ترتبط بشخصه في جلبات هذا الصراع دون ان تكون داخلة في مفهومه هو بالذات ، ولكنها قضية موضوعية بالنسبة اليه وليست ذاتية ، فان كثيرا ممن كانوا في حزبه كانوا يضعون هذه القضية في حسابهم قبل كل شيء آخر .

بما ان « عليا » كان يمثل هاتين القضيتين المتناقضتين - شاء هو ذلك ام لم يشأ - فقد كان اذن محور ذلك الصراع على كلتا الجبهتين السابقتين : جبهة الخوارج ، وجبهة معاوية . وكان معاوية في صراعه هذا مع « علي » يمثل بدوره ايضا قضيتين ولكنهما غير متناقضتين وغير منفصلتين احدهما عن الاخرى ، بل كل واحدة منهما مكمل للثانية . وهما : قضية مطمح الشخصي الى منصب الخلافة اولا ، وقضية العصبية الاموية الى جانب المطامح الطبقية ثانيا .

غير ان عهد هذا الصراع حول شخص « علي » بالذات قد انتهى بانتهاء حياته في الشهر الاول من عام ٦٦١ للميلاد ، قتيلا في مسجد الكوفة بيد احد الخوارج (عبدالرحمن بن ملجم) . وبذلك انتهى عهد **الخلفاء الراشدين** . ولكن مسألة حق « علي » بالخلافة ، بمفهومها الالهي ، بقيت مسألة مبدئية يدور عليها صراع فكري تاريخي لم ينته حتى الان ، كما دار عليها صراع سياسي تاريخي ايضا كان له دور كبير الشأن في تاريخ المعارضة السياسية طوال عهود الخلافتين : الاموية ، والعباسية ، وقامت على اساسه دولات ، وانهارت به دولات .

وبعينا من المسألة الان جانبها **الفكري** . وهنا ينبغي ان نتذكر ان عهد الخلفاء الراشدين قد انتهى تاركا في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ثلاثة تكتلات رئيسية : شيعة « علي » ، وحزب الامويين ، والخوارج .

(١) هذه القضية الاولى التي يمثلها علي بن ابي طالب هي من حيث بعدها الاجتماعي النفسي تعبير عن طموح بسطه الناس في ذلك العصر التاريخي .

وهناك كتل اخرى ثانوية ظهرت سريعا وانطقات سريعا ، دون ان تترك اثرا يذكر في المجال الفكري ولا السياسي . ثم ينبغي ان نتذكر ايضا ان الجانب **الفكري** لكل حزب من هذه الاحزاب الثلاثة الرئيسية لم يكن يتفصل عن جانبه **الاجتماعي السياسي** . ولكن ، علينا مع ذلك ان لا ننسى مسألة جذيرة بالعبادة في موضوعنا ، هي انه بالرغم من كون الفكر يمثل شكلا ممثلا من اشكال الوعي الاجتماعي والسياسي ، يملك في الوقت نفسه نوعا من **الاستقلالية النسبية** ، بمعنى ان الفكر وان كانت له دائما جذوره الاجتماعية او السياسية ، يمكن ان يتخذ لنفسه مجرى **مستقلا نسبيا الى حد ان تختفي في اعماله تلك الجذور** ، لانشغال الفكر بقضايا شمولية وصياغة المفاهيم التجريدية لهذه القضايا . نقول ذلك مع تأكيدنا القول بان قضايا الفكر هذه مهما تراءى لنا انها تتخطى القضايا الراهنة المباشرة **لحياة المجتمع بصورة مستقلة عنها** ، تبقى مرتبطة باصولها الواقعية في حياة عصرها ومجتمعها ، مرتبطة بالظروف الزمانية والمكانية التي هي بالذات المصدر الحقيقي لقضايا الفكر في مجراها المستقل هذا .

في ضوء ذلك نقول ان الاشكال الفكرية للصراع الحزبي الذي انتهى عنده عهد الخلفاء الراشدين ، لم تكن ، في الوقت الذي انتهى فيه هذا العهد ، قد بلغت مرحلة هذه الاستقلالية النسبية التي نتحدث عنها . نقصد ان الصراع الحزبي هذا لم تكن اشكاله الفكرية قد ارتفعت الى مستوى **النظريات القائمة على اساس من النظر العقلي وصياغة المفاهيم** . نلاحظ مثلا ان معظم الجدل بين الاحزاب الثلاثة المتصارعة في حياة علي بن ابي طالب على الصعيد الفكري ، كان يقوم على النصوص وتفسيرها ، كالجدل في مسألة الخلافة ، وفي مسألة مفهوم **الايمان** كما تحدده الشريعة ونظرية الجهاد الخ .

لكن ، يجب القول ان هذا النوع من الجدل في المسائل الدائر عليها الصراع الحزبي ، قد اوجد الاساس لتطور التفكير فيها بعد ذلك من تفكير مرتبط بالنصوص الى تفكير يتعمق القضايا بذاتها ثم يرجع الى النصوص كسند للنظر العقلي وشاهد على صحة هذا النظر . وعلى هذا النحو من التطور انطلق الجدل من البحث في تلك المسائل على اساس انها « شريعة » الى البحث فيها على اساس انها « دين » ، اي من البحث في الامور الشرعية الى البحث في شؤون العقائد بذاتها . ومن هذا الانطلاق نشأت المذاهب الفكرية التي سنتحدث عنها في القسم الثاني .

وخلاصة القول في هذا الفصل ان عهد الخلفاء الراشدين انتهى قبل ان يحدث هذا التطور في الاشكال الفكرية للمسائل التي دار عليها الصراع الاجتماعي والسياسي طوال هذا العهد .

ماصل الفصل الثالث

- ١ -

يعرض الفصل ، في البدء ، حادث موت النبي عام ٦٣٢ م ، بعد اثنين وعشرين عاما من بدء الدعوة الاسلامية . هذا الحادث اوقع في نفوس المسلمين وضعين مختلفين من البلبلة والاضطراب . تناولا ابعادا اجتماعية وسياسية ودينية من معنى الاسلام :

فريق من المسلمين لم يصدق ان النبي قد مات ، لانه كان يفهم نبوة النبي خارج حالاته البشرية . لذا قام في وهمه انه لا يمكن ان يموت . لكن ابا بكر وضع الحد الحاسم للبلبة الناشئة عن هذا الوهم ، اذ رد الصورة البشرية للنبي الى عقول القوم ، مستعينا بالآيات القرآنية التي تنص على بشرية محمد .

وفريق آخر من المسلمين فوجيء بغياب النبي عن موقعه القيادي من مجتمع الدعوة الاسلامية غيابا ابديا ، دون ان يعرف مصير هذا الموقع بعد موت النبي .

- ٢ -

يتابع الفصل ، بعد ذلك ، رؤية حالات الصراع واشكاله حول هذا الموقع القيادي . فقد ظهر فور اعلان موت النبي ان ما كان مكبوتا من الصراعات القديمة بين مكة والمدينة ، ثم بين المهاجرين والانصار ، ثم بين المهاجرين انفسهم بين هاشميين وغير هاشميين ، ثم بين الاوس والخزرج من الانصار ، قد انفجر

نجاة والنبي لا يزال جناته في منزل زوجه عائشه لم يدفن بعد .
دوافع السلطة هي التي تنهت حينذاك لدى كل هؤلاء الفرقاء ، وانكشفت
هذه الدوافع علانية في اجتماعهم الذي عقدوه فوراً في سقيفة بني ساعدة .
لتقرير امر الخلافة . واذا كان زعيم الانصار سعد بن عبادة قد حسم الموقف
بمبايعة ابي بكر اول خليفة للنبي ، فان الامر لم ينحسم تاريخياً ولا دينياً .
اذ نشأت منذ ذلك الحين أولى بذور الحزبية السياسية المذهبية الإسلامية التي
بقيت تنمو مع الأيام والاحداث حتى اثمرت أولى ثمراتها قبل ان ينتهي
عهد الخلفاء الراشدين .

قلنا : « الحزبية السياسية المذهبية » : لان الصراع السياسي على
الخلافة سرعان ما اضفي عليه ثوب من النزاع الديني في مفهوم الخلافة :
ففرق جعله منصباً آلهياً يأتي النص به على شخص الخليفة بوحي من الله على
لسان النبي ، وهؤلاء هم انصار علي بن ابي طالب . وفرق جعله منصباً يختار
المسلمون صاحبه الذي يروونه اهلاً له . وهذا الفرق اراد ان يطبق في اختيار
الخليفة ما سمي بمبدأ « الشورى » ، اي الانتخاب بالمشاورة بين المسلمين ، ولكن
الذي حدث في « انتخاب » الخلفاء الراشدين الاربعة انه لم يكن فيه من مبدأ
« الشورى » هذا سوى صورة شكلية ضيقة انحصرت حيناً بارادة شخص .
كما فعل ابو بكر حين اختار عمر بن الخطاب خليفة بعده ، وانحصرت حيناً
آخراً في اشتغاض معدودين لا يتجاوز اكثرهم الاربعة كما حدث عند تنصيب
الخليفة الثالث عثمان بن عفان . وبذلك ظهر لنا ان مبدأ « الشورى » لم
يتخذ وضماً تشريعياً ولا تطبيقياً في الاسلام حتى في اكثر عهود الخلافة
الإسلامية « ديموقراطية » ، وهو عهد الخلفاء الراشدين .

- ٢ -

وقد عرضنا ، في هذا الفصل ، بين ردود الفعل التي حدثت بعد موت
النبي ان كثيراً من سكان المناطق البعيدة عن مكة والمدينة ، كمنطقة اليمامة
واليمن وحضرموت وعمان وغيرها ، اعلنوا ارتدادهم عن الاسلام ، فوجه الخليفة
الجديد ، ابو بكر ، حملة عسكرية لقتال المرتدين في حروب سميت في التاريخ
الاسلامي « بحروب الردة » . وعرضنا من اسباب هذا الارتداد المفاجيء كون
بعض القبائل لم تخضع لسلطة الاسلام بتأثير رؤسائها الذين لم يجدوا من
مصلحتهم الاستجابة لما يدعو اليه الاسلام من تحطيم اطار الوحدة القبلية .
وبعض القبائل كانت تظهر الخضوع مداورة للركز القوي الذي بلغه الاسلام بعد
فتح مكة . اما المناطق الزراعية المسقورة فقد كان لديها من الاوضاع
الانتاجية ما دفعها للمحافظة على تقاليدتها واوضاعها تلك دون الاضطرار
الى تغيير اوضاعها ، مضافاً الى وجود ادعياء « النبوة » في هذه المناطق من

- ٤٤٨ -

ابنائها ، وكان هؤلاء الادعياء يعارضون طبعاً الخضوع لدعوة محمد ونعاليه ،
ومنهم « مسيلمة » في يمني حليفة في اليمامة ، والمرأة « سجاح » في بني
تغلب ، فلما مات محمد وجد كل هؤلاء الفرصة المناسبة للانتفاض على سلطة
الاسلام ، ولكن الحملة التي سيرها الخلفاء نجحت في اخضاع المرتدين
واستتباب الامر لسلطة الخلافة .

- ٤ -

وتحدث هذا الفصل عن الفتحات الإسلامية خارج الجزيرة العربية ،
وقد رأينا حركة الفتح العربي تبدأ بعد سنة فقط من موت النبي ، ورأينا
وجهتها الأولى نحو سورية وفلسطين حيث كانت الدولة البيزنطية مهيمنة .
وقد استمرت حركة الفتح هذه اكثر من سبعين عاماً حتى شملت دولة
العرب مساحات شاسعة من ثلاث قارات .

لقد بدأ لنا ، في الوقائع التاريخية ، ان دوافع هذه الحركة كانت
اجتماعية اكثر منها دينية . ومن هنا عارضنا فكرة بعض المستشرقين القائلة
بان التعصب الديني هو الذي كان وراء حركة الفتح العربي .

وقد استنتجنا من ظروف حروب الفتح ومن الانتصارات التي احرزتها
الجيوش العربية ، ان للظروف الموضوعية في البلدان المفتوحة وللظروف
الدائية لدى الفاتحين تأثيراً فعالاً في تحقيق هذه الانتصارات . وكان استنتاجنا
ان من الظروف الموضوعية ضعف دولتي بيزنطة وفارس حينذاك بعد الحروب
الطويلة بينهما ، وانتقال السكان في سورية وفلسطين ومصر والعراق بالضرائب
الباهظة والاضطهاد الديني من جانب الكنيسة البيزنطية في سورية ، وان من
الظروف العربية الدائية كون العرب الفاتحين لم يحكموا اول الامر شعوب
البلدان المفتوحة بأسلوب الحكم الاقطاعي الذي كان يتبعه الحاكمون السابقون
لمقدم ممارسة العرب هذا النوع من اسلوب الحكم قبل الفتح ، وكونهم - اي
الفاتحين العرب - اتبعوا سياسة التسامح الديني ، ولم ينهبوا المدن المفتوحة
وانما صادروا ممتلكات الاغنياء والنبلاء ، ولم يأخذوا الارض من اهلها الا في
عهد الخليفة الراشدي الثالث عثمان . وقد وجدنا في سياسة الفاتحين العرب
مجالاً لبعض الاستنتاجات الاخرى ، منها : ان التسامح الديني الذي اتبعوه
كانت له قاعته مادية ، هي محاولة التقليل من عدد المسيحيين الذين يدخلون في
الاسلام كيلا تقل موارد ضريبة « الجزية » التي فرضت على غير المسلمين . ومن
هذه الاستنتاجات حسن المعاملة لرجال الدين المسيحيين المحليين ، جزاء
موقفهم المعارض لرجال الكنيسة البيزنطية ، لانه كان يتضمن موقفاً سياسياً
معارضاً لسلطة الدولة الاجنبية المحتلة (بيزنطة) . كما استنتجنا من سياسة
الفاتحين العرب انهم لم يغيروا نظام تقسيم العمل بين السكان الاصليين .

- ٤٤٩ -

(٢٩ - ٢)

- ٥ -

وقد لاحظنا ان عملية التفاعل الثقافي والاجتماعي بين العرب وشعوب البلدان ، المفتوحة ، لم تظهر آثارها في عهد الخلفاء الراشدين ، كما ظهرت بعد ذلك . وكان استنتاجنا ان سبب تأخر عملية التفاعل هذه يرجع **اولا** الى انفصال حياة الفاتحين في عهدهم الاول عن حياة السكان الاصليين وانشغالهم بمسائل الحماية العسكرية وتنظيم جيوشهم وعدم مشاركتهم في عملية الانتاج المادي . وبذلك عارضنا قول بعض الباحثين المعاصرين ان العرب رفضوا ثقافات تلك الشعوب . فالمسألة لم تكن مسألة رفض ، بل مسألة هذه الظروف التي عاش فيها الفاتحون ، بحيث تأخرت عملية التفاعل بعض الوقت ، ثم جرت العملية بانطلاق عظيم بعد ذلك .

- ٦ -

ولاحظنا كذلك ان ظروف الفتح قد خلقت مجالا لانعاش حركة فكرية في باب التشريع الاسلامي ، هي حركة « الاجتهاد بالرأي » التي كان لها اثرها الايجابي في تطوير هذا التشريع ، وان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد مارس هذا النوع من الاجتهاد الشخصي بجرأة وبعيد نظر . واستنتاجنا هنا ان ظاهرة الاجتهاد هذه تشير الى تحرك الفكر العربي في هذا الاتجاه لينتقل بعد عهد الخلفاء الراشدين الى مناخ فكري آخر اقرب الى النظر العقلي ، وهو مناخ التفكير في العقائد اليمانية ذاتها ، كما سنرى .

- ٧ -

واذا كنا قد وضعنا بعض الاستنتاجات المتعلقة بظروف الفتح العربي وسياسة العرب في البلدان المفتوحة ، كما تقدم ، فان هذه الاستنتاجات تنحصر في الظروف الاولى لعهد الفتح . اما بعد ذلك فقد رأينا تغيرات اساسية تحدث في العلاقة بين العرب والسكان الاصليين . ولكن الذي يلفت النظر في عهد الخلفاء الراشدين من هذه التغيرات ما ظهر في عهد الخليفة الثالث عثمان من نشوء « طبقة » اريستوقراطية شبه اقطاعية من الحكام الامويين الذين عينهم هذا الخليفة من اقربائه . وقد رأينا ان هؤلاء الحكام باتباعهم سياسة الاتراء الشخصي وامتلاك الاراضي وارهاق السكان بالضرائب اوجدوا الاسباب التي احدثت انتفاضة جماهيرية في الامصار المفتوحة ادت الى مقتل الخليفة نفسه ، كما ادت الى صراع حزبي جديد بلغ حد العنف المسلح بين الخليفة الرابع علي بن ابي طالب ومعاوية حاكم سورية ممثلا حزب الامويين ، ونشوء حزب جديد خرج من صفوف « علي » في حرب صفين هو حزب الخوارج ، وسيكون لهذا الصراع الحزبي بشكله الجديد وبعناصره الجديدة اثار بارزة ومهمة في نشوء حركة فكرية « وايدولوجية » سنرى انها كانت من العوامل الكبرى في توجيه الفكر العربي نحو مجالات عقلية جديدة ولدت في احضانها بدور التفكير الفلسفي العربي - الاسلامي .

مراجعة عامة للقسم الاول

بعد الفراغ من القسم الاول ينبغي ان نعرض هنا مراجعة عامة للمواد الاساسية التي تضمنها هذا القسم ، كي نستطيع المحافظة على تماسك البحث وتسلسله تحقيقا للغرض الذي قصدناه . وغرضنا هــو رؤية « العملية التاريخية » لتطور الفكر العربي في المجرى نفسه الذي تطور فيه المجتمع العربي الصاعد من العهد الجاهلي فعهد ظهور الاسلام حتى العصور العباسية ، عصور ازدهار الفلسفة العربية جنبا الى جنب مع ازدهار العلوم التجريبية والعلوم العقلية وتطور العلاقات الاجتماعية .

نشير الى « العملية التاريخية » هنا اعتقادا منا بان ظهور الفلسفة العربية ، حين ظهرت ، كان نتيجة ناضجة لنمو الدور الفكرية التي ترتبط معها بالجدور النابتة في البيئات العربية والاسلامية وفي حضارة العناصر التاريخية ، الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية ، التي تكونت معا في ذلك المجرى المتسلسل الذي اشرنا اليه . لذلك رأينا ان يكون بحثنا عن الجوانب المعينة المطبوسة لهذه الفلسفة متناسقا ومنسجما مع منطق هذا الواقع الذي نعتقد تاريخيته بثقة . غير اننا لا نقصد ، طبعاً ، ان نلغي من حسابنا **الروافد الخارجية** التي جاءت الى هذا المجرى فجعلت منه نهرا كبيرا الى مدى طويل من الزمن . بل نقصد بدقة ان نتابع هذا النهر من ينابيعه الاولى ، مهما كانت في البدء ضئيلة وشحيحة ، الى ان توافدت اليه تلك الروافد ، من هنا وهناك ، حاملة اليه ثقافات شعوب عدة وعناصر غنية من حضاراتها المتنوعة . بل ، نحن حين نقول بانتحاء الفلسفة العربية - الاسلامية الى بيئات الحياة العربية نفسها ، فان هذا القول بالذات يتضمن الاعتراف بتلك الروافد ، لان البيئات هذه قد تمازجت فيها حياة العرب بحياة الشعوب الاخرى التسي

اربطوا معها خلال « العملية التاريخية » ذاتها التي اشرنا اليها .

لقد استوردنا الى هذا الكلام هنا عمدا . لكي تبقى دائما ، في كل مرحلة من مراحل هذا البحث ، محافظين على التماسك بين اجزائه من البداية حتى النهاية .

جريا مع منطق الواقع الذي اخذنا به اذن ، كان علينا ان نبدأ بحثنا بالمعصر الجاهلي المتصل بمعصر الاسلام ، ليتسنى لنا رؤية الفكر العربي في تنايحه الاولى ، او في بدوره المبكرة ، اي من حيث نستطيع ان نرى بداية الطرف المتطور من « العملية التاريخية » في مسيرتها الطويلة التي انتهت الى الفلسفة ، تاركين الطرف غير المنظور الذي يمعن في القدم الى ما قبل الميلاد بمئات السنين . ا تعني الزمن الذي ظهرت فيه الدول العربية القديمة الزائلة .

من هذه النقطة نبدأ الان هذه المراجعة العامة للقسم الاول :

١ - في المعصر الجاهلي :

كان يعيننا من دراسة المعصر الجاهلي ان نلاحظ الحياة العربية في تلك المرحلة كيف تتحرك وبأي اتجاه كانت تتحرك ، وما دور الفكر في عملية التحرك هذه ؟ .

وبقدر ما استطعنا ان نرى ، امكن الوصول - في الفصل الاول - الى استنتاج الامور التالية :

اولا - ان صلات التعامل القديم المستمر بين سكان شبه الجزيرة العربية والشعوب التي تصلها او تصدر عنها المواد التجارية المنقولة عبر بلاد العرب على طريقين رئيسيين كان لهما صفة عالمية ، قد تحولت - اي هذه الصلات - مع تعادي الزمن الى صلات لا تقتصر على التعامل المادي ، بل اضافت اليه صلات التفاعل الحضاري . ذلك بان العرب لم يبقوا طويلا مجرد ناقلين للبضائع ، بل اصبحوا في المرحلة التي سبقت ظهور الاسلام مالكيين للبضائع ولوسائل نقلها معا . ومن هنا نشأت منهم فئات من التجار ، ونشأت مدن كثيرة ، وازدهرت مدن كانت موجودة ولكن كانت على شكل قرى كبيرة ، ولذلك سميت مكة ، بعد ازدهارها كمركز تجاري « ام القرى » . وقد يسر لهم هذا النوع من التطور ان يصبحوا ايضا مالكيين للارض الزراعية ، وان يشيع عندهم ، في مختلف مناطق الجزيرة ، تداول النقد الذهبي البيزنطي والنقد الفضي

الفارسي . ثم ان تبرز في المجتمع الجاهلي فئات متميزة عن الفئات الاخرى بقدرتها على حيازة الاموال النقدية والبضائية والمقتنيات الثمينة ، وعلى استثمار الاخرين غير القادرين على ذلك باستخدامهم في القوافل التجارية وفي زراعة الارض وفي خدمة المنازل وفي الحرف الصغيرة وبتسليفهم المال لنفساء فوائد باهظة الى حد الارهاق (الربا) .

هذا التمايز الجديد احدث تخلخلا واضحا في النظام الذي كان السائد في الجزيرة ، اي النظام القبلي البدائي ، وذلك بحدوث الانقسام في العمل ، وبرز علامات الانقسام الطبقي ، وان اختلف من حيث الشكل في البداية عنه في المدن ولا سيما مدينة مكة التي كانت المركز الاكثر تطورا لهذا الوضع الطبقي الجديد .

ثانيا - كان لا بد لهذا الوضع الجديد ان يوجد لنفسه شكلا سياسيا يطابقه ، فظهر هذا الشكل فعلا في مكة حيث بلغ التناقض الاجتماعي درجة اكثر حدة مما كان في المناطق الاخرى ، وكان تجمع زعامة قريش في « دار الندوة » للتشاور في تنظيم شؤونهم المدنية والاقتصادية والدينية ، هو الشكل السياسي الذي اعتبرناه الشكل **الجيني للدولة** ، لان هذه « المؤسسة » دار الندوة كانت ذات سلطات تشريعية وتنفيذية معا بملكها الزعماء الاغنياء وخدمهم وبفرضونها على سائر الفئات المستضعفة من الفقراء .

ثالثا - كانت الظاهرات الدينية في المجتمع الجاهلي هذا بالذات تنعكس عليها في وقت واحد الحالة الفكرية والحالة الاجتماعية كلتاهما ، فهي - اي الظاهرات الدينية - كانت تعبر عن التصورات الذهنية المتطلعة الى نوع جديد من العلاقات بين الانسان والانسان من جهة وبين الانسان والكون والطبيعة من جهة ثانية . وقد رأينا الانعكاس الاجتماعي على الظاهرات الدينية يبدو في شكلين اثنين : **اولهما** ، تركيز اغنياء مكة للزعامة الدينية في ايديهم وفي مدينتهم حيث تقوم الكعبة التي تجتمع فيها اصنام معظم القبائل وبحجون اليها في مواسم معينة من كل سنة ، وتتخذ هذه المواسم الدينية صفة الاسواق التجارية في الوقت نفسه . وبذلك اصبحت الزعامة الدينية لاغنياء مكة دعامة مادية لمصالحهم الاقتصادية وموردا هاما للاستثمار والشراء وتعزيزا لسلطانهم « الطبقية » . **والشكل الثاني** ، ما كان يبدو من دعوات محلية هنا وهناك لتترك عبادة الاصنام ، ولعبادة اله واحد له الصفة الشمولية غير المنظورة . وكان الغنياء مكة يقفون من هذه الدعوات موقف المعارضة ، لانها تعارض زعامتهم ومصالحهم المادية على المدى القريب فقط . وكان الصراع بين اليهودية والمسيحية احد الوجوه الممثلة لهذا الشكل من الانعكاس الاجتماعي على الظاهرات الدينية . ونعني به ذلك الصراع الذي ظهر في اليمن بالاحص في اواخر القرن

السادس ، وكان واضحا انه ليس صراعا دينيا بقدر كونه صراعا بين حكام البلاد المحليين وبين الاحباش الطامحين الى السيطرة على اليمن باسم المسيحية ومن ورائهم الدولة البيزنطية .

ومع ذلك كان ايضا للظواهر الدينية هذه جانبها **الفكري** شبه المستقل **في الظاهر** عن الجانب الاجتماعي . فان الدعوات الدينية المتعددة ، والخواطر التأملية ذات الطابع الروحي والديني التي كانت تبدو في كلمات « الحكماء » (وهم نثة معروفة في الجاهلية) ، وفي خطب الكهان ، وفي تصورات بعض الشعراء ، وفي كثير من الامثال الشعبية السائرة ، وفي بعض الاساطير - ان كل ذلك ، كان يعبر عن نزعات فكرية جديدة ، يرافقها نوع من الجدل العقلي بآسب حدوده . ونحن نجد صورة لهذا النوع من الجدل في القرآن حين يحكي عن اصناف الاعتراضات التي كان يوجهها خصوم محمد من الجاهليين الى معتقداته اليمانية التي كان يبشر بها فيهم اوائل اعلانه الدعوة الاسلامية . ففي هذه الاعتراضات التي يحكيها القرآن دلالة على انه كان لدى الجاهليين نوع من اشكال الوعي التأمل في طبيعة الوجود ، حتى لنجد بين هذه الاعتراضات ما يدل على وجود ناس يفكرون في الوجود بما يشبه مدرسة **الطبيعيين** من اليونان القدماء ، وهؤلاء هم الذين سماهم المسلمون **بالدهريين**، لان القرآن يحكي عنهم « وقالوا ان هي الا حياتنا الاولى ، نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » .

ان هذه الظواهر الدينية بمختلف صورها واشكالها كانت ابرز الاشكال الثقافية والفكرية تعبيراً عن حركة الحياة العربية الجاهلية في اتجاهاتها نحو مرحلة جديدة من التطور الاجتماعي والفكري . ولكن يلفت النظر ، مع ذلك ، تطور بدرجة ملحوظة في الظواهر الفنية الأكثر شيوعاً يومئذ ، وهي التمثلة في لغة التعبير الفني ، ولا سيما التعبير بالصور الشعرية . فالشعر العربي الجاهلي بقي مثلاً يحتذى حتى في العهود الاسلامية الأكثر تطوراً وتقدماً . وقد سمح لنا ذلك باستنتاج ان هذا النوع من التعبير الفني ، بالإضافة الى الفن البارز في مادته اللغوية ، متصل بتاريخ طويل سابق لم ينقطع بالانقطاع التاريخي الذي حدث في حياة الجزيرة العربية بين العهد الحضاري القديم والعهد الجاهلي الذي نتحدث عنه .

ب - عصر ظهور الاسلام :

اما عصر ظهور الاسلام ، فقد خصصنا له الفصل الثاني من القسم الاول في بحثنا . وقد ادى بنا النظر في العقائد التي جاء بها الاسلام وفي التشريعات التي احدثها وفي القضايا المتعددة التي اثارها هذا الحادث الكبير في المجتمع

العربي ، الى استنتاج الامور التالية :

اولا - ان الدين الجديد (الاسلام) ظهر حاملاً ، لا بمضمونه الاجتماعي واليماني وحسب ، بل كذلك بكثير من اشكاليه الدينية والعقائد اليمانية ، صفته التاريخية ، اي كونه جاء تطويراً لما كان يتحرك في احشاء المجتمع الجاهلي من اتجاهه ، اجتماعياً ودينياً وفكرياً ، نحو تغيرات تاريخية . وقد كان الاسلام بالفعل معبراً عن اشكال الوعي الانساني التي كان يمكن ان يتطور اليها هذا الوعي في تلك المرحلة من التاريخ البشري ، ولا نقول التاريخ العربي فقط . ولقد رأينا - مع ذلك - ان الصفة التاريخية هذه تظهر حتى في **الشكل الفني** الذي قدم الاسلام به الى الناس وثيقته الكبرى : القرآن . اذ جاء النص القرآني صورة رائعة واخاذة في فن التعبير الجمالي العربي الذي قلنا سابقاً عنه انه كان على درجة عالية من التطور في الفترة الجاهلية المتصلة بعهد ظهور الاسلام . لقد اعتبر المسلمون القرآن وحياً آلهياً يعجز البشر ان يأتوا بمثله ، ولكن حتى مع الاعتقاد بذلك لم ينكر المسلمون انه جاء بأسلوب البلاغة العربية ذاتها ولكن على صورة ارقى واصفى واروع . وهذا صحيح دون شك ، غير انه يثبت ما نقوله من ان للنص القرآني صفته التاريخية اي الاستمرارية التطورية لاحدي الظواهر الموجودة فعلاً في الحياة الجاهلية .

ثانياً - ان العقائد اليمانية التي بشر بها الاسلام تتضمن كثيراً من العقائد التي كانت تتضمنها اليهودية والمسيحية والحنيفية عن قضية خلق الكون والخالق والاله الواحد وحدوث العالم ووجود العالم الاخروي والقيامة ، مع المعارضة الشديدة لعبادة الاصنام . وتحدث القرآن في مجال التبشير بعقائده الدينية عن كثير من القضايا التي كانت موضوعاً للجدل الشائع في مجتمع الجاهلية . ان كل ذلك يثبت ايضا صحة الاستنتاج الذي قلنا به في الفصل الثاني من ان الاسلام انطلق من مجتمعه وعصره ، وانه لم يجرى الى الارض منفصلاً عن علاقته التاريخية بهذه الارض ، او - بالأقل - عن هذا الجزء الذي ظهر فيه من اجزاء الارض .

ثالثاً - ان العقائد اليمانية هذه نفسها جاءت الى ناس ذلك المجتمع حاملاً في اعماقها الخفية شكلاً دينياً من اشكال التعبير عن الدرجة التي كان قد بلغها الوعي الاجتماعي عندهم . وقد شرحنا هذه الفكرة في الكلام على مبدأ **التوحيد** ومبدأ **القيامة** ، اذ اعتبرنا المبدأ الاول هو الشكل الميتافيزيقي المعبر عن الاتجاه الذي كان يحدده الانقسام الطبقي الجديد في الجاهلية من تحطيم الاطارات القبلية الضيقة لنشوء اطار واحد اجتماعي اوسع نطاقاً يستطيع ان يجمع الناس في وحدات اكثر شمولاً وتوحيداً . واعتبرنا المبدأ الثاني (القيامة) هو

الشكل الميتافيزيقي ايضا للتعبير عن تطلع جماهير الفقراء الى التعويض عن سوء حالهم المادية من جهة وإلى الانقصاص من الفئات العليا التي تمتاز عنهم بالثراء او تظلمهم بوسائل الاستثمار من جهة ثانية .

رابعاً - ان كثيراً من التشريعات الاجتماعية التي جاء بها الاسلام كانت تعبيراً مباشراً عن الواقع الاجتماعي الموضوعي من وجهة تخفيف الشقاء المادي من الفقراء بتحريم الربا والاحتكار ، وبفرض بعض الضرائب على الاغنياء . بالإضافة الى التشريعات المتعلقة بتنظيم العلاقات الاجتماعية ، ومنها العلاقات الانتاجية ، تنظيمها لا يخرج عن الاساس الذي تقوم عليه الملكية الخاصة ومسا بنشأ عنها من التمايز الطبقي .

خامساً - ان الاسلام اقام «نظريته» في المعرفة ومعرفة الاصول والقواعد العامة للتشريع على اعتبار **الوحي الالهي** هو المصدر الوحيد لها ، وحصر قدرة البشر في المعرفة الحسية وما تستطيع هذه ان تمد به البشر من معارف مباشرة ، تجريبية خالصة . وبهذه الطريقة اقام الاسلام علاقة متبادلة بين **المعرفة والايمان** . وهذه العلاقة جعلت **المعرفة العقلية** الداخلة في مقدرة الانسان لا تتجاوز حدود الاستفادة من المعارف الحسية لدعم العقائد اليمانية .

لقد كان الطبيعي ان نستنتج من ذلك ان الاسلام قطع طريق الجدول الفكري في شؤون العقائد وكل ما يتعلق بعالم ما وراء الطبيعة ، ولكن الوثائق والنصوص الاسلامية لم تترك لنا هذا الاستنتاج مجرداً من الدليل **النقلاسي** اذ قدمت لنا الشواهد على صحة استنتاجنا هذا بما جاء في القرآن وفي احاديث النبي التي تمنع الجدول في هذه الامور او تكرهه . ولكن الفكر العربي حين وجد طريقه الى التطور مسدوداً من هذه الجهة لجأ الى طريق اخرى ، هي طريق « الاجتهاد بالرأي » في تطبيق القواعد والاصول العامة للتشريع الاسلامي الى ان تيسر له الظروف الملائمة لشق طريق تطوره من الجهة الاولى ، اي الجدول العقلي حتى في المسائل اليمانية وميتافيزيقا الكون . وقد تيسرت له هذه الظروف ، فعلاً ، بعد انقضاء عهد الخلفاء الراشدين واشتداد الصراع الحزبي السياسي والمذهبي ، اذ ولدت البذور الحية للتفكير الفلسفي ، ثم نمت هذه البذور نمواً طبيعياً في حضارة الحياة العربية - الاسلامية حتى اثمرت في القرن التاسع للميلاد ما اصبح « فلسفة عربية » .

ج - في عصر الخلفاء الراشدين :

جعلنا الفصل الثالث من القسم الاول لبحثنا وقفاً على دراسة اهم الظواهر التاريخية في هذا العصر ، وهي الظواهر التي نشأت في احضانها

انواع من الصراع الديني ثم الحزبي ، السياسي والمذهبي . واهمية هذا الصراع في بحثنا تكمن في ان جانباً كبيراً منه تحول الى صراع فكري و « ايدولوجي » منذ قيام العهد الاموي واندمجت معه ، او سارت في مساره ، تيارات فكرية و « ايدولوجية » اخرى ، كتيار **المعتزلة** ، وكالتيار الذي ظهر في افكار **الحسن البصري** ، وتيار **القنوية** الخ ..

ومن الظواهر التاريخية في عصر الخلفاء الراشدين التي وقفنا عندها في الفصل الثالث ايضا ، ظاهرة الفتوحات العربية التي بدأت منذ عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب . وهنا كذلك بهم بحثنا من مسألة الفتح العربي خارج الجزيرة كونها المسألة التي تدخل عاملاً كبيراً الاثر في وضع الفكر العربي على طريق تطوره العاصف في مجرى التفكير العلمي والفلسفي . ذلك لان ظاهرة الفتح مهدت الظروف الموضوعية للتفاعل الاجتماعي والثقافي بين العرب وشعوب البلدان المفتوحة ، وهو التفاعل الذي ادى دوره الحيوي الضخم في تبلور الخصائص المميزة للثقافة العربية ولل فكر العربي ، وفي تمازج العناصر الداخلية والخارجية التي كانت الفلسفة العربية من نتاجها .

في اطار هذه الظواهر التاريخية كلها دار بحثنا في هذا الفصل ، وفي هذا الاطار ذاته نعرض اهم الاستنتاجات التي امكنا استخلاصها خلال البحث :

اولاً - ان نشوب الصراع على الخلافة فور موت النبي ، قد فجر نوعاً من الصراع الاجتماعي الذي كان قد اتخذ في حياة النبي شكلاً اخر جعل منه بدء ظهور الاسلام صراعاً بين تقيضين رئيسين : الدين الجديد واتباعه في جانب واغنياء قريش وزعامتها وتقاليدها في الجانب الاخر ، ثم جعل منه انتشار الاسلام وانتصاره بعد الهجرة على معارضيه في مكة صراعاً بين تقيضين رئيسين آخرين : الانصار والمهاجرون في جانب والقبائل المشبهة بتقاليدها واوضاعها الاجتماعية السابقة للإسلام في الجانب الاخر .

اما الآن ، بعد موت النبي ، فقد تحول التناقض الرئيس الى طرفين جديدين ، او الى اطراف جدد ، وهو - على كل حال - تناقض بين المسلمين انفسهم هذه المرة ، وكانت الخلافة بعد ذاتها ، كمنصب ديني ، تبدو انها المحور الذي يدور عليه هذا التناقض ، في حين ان الدوافع الاجتماعية والطموح الى ما يعنيه هذا المنصب من امتلاك زمام السلطة ، كانت تكمن وراء هذا التناقض . ومن الظواهر التي تلفت النظر في هذا المجال ان « **حروب الردة** » التي شغل بها المسلمون فور موت النبي كذلك ، لم تستطع ان ترد التناقض الرئيس حول الخلافة الى هذا المحور الجديد : « **حروب الردة** » . بل حتى **حروب الفتح** التي بدأت مسيرتها الاولى نحو خارج الجزيرة العربية في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ، اي في الوقت الذي لم تكن قد انتهت فيه

صفوف علي في صفين ، ونالف منهم حزب جديد يحارب كلام « علي »
ومعاوية بعد ان حكموا بكفرهما معا .

ثالثا - ان حروب الفتح لم تكن تجري في معزل عن الاحداث « الداخلية »
التي كانت على تلك الحالة التي وصفناها من الصراع السياسي بين الزعامات
الاسلامية . بل كانت سياسة الفاتحين في البلدان المنضوية الى حكمهم تتأثر
كثيرا بحركة هذا الصراع ، وقد انتشرت آثارها في تلك البلدان ، وانقسم
الناس فيها - اي المسلمون منهم - بين متحزب لهذا الفريق ومتحزب للفريق
الاخر ، فكان لعلي حزبه الكبير في العراق وايران ، ولعائشة حزبه القالب في
بلاد الشام ، اما في مصر فقد كان التحزب اقل بروزا بين جماهير البسطاء ،
غير انه ظهر في آراء القضاة ورواة الحديث النبوي من الصحابة وتابعيهم ، اي
انه ظهر على اشده في الاوساط المثقفة واهل الراي .

رابعا - ان سياسة الفاتحين في البلدان المفتوحة كان يفلب عليها الطابع
العسكري في معظم العهد الراشدي . ولذلك اتخذوا لحياتهم في المدن ، التي
انشئت اول الامر لاقامة الجيوش الفاتحة ، اسلوبا حيز بينهم وبين حياة
السكان الاصليين . فكان لهذا الطابع العسكري الغالب اثره في تأخير حركة
التفاعل الثقافي والاجتماعي التي ادت بعد ذلك الى نتائجها العظيمة في تطور
الفكر العربي والثقافة العربية كما سنرى في القسم الثاني والقسم الثالث من
هذا البحث .

« حروب الردة » نفسها - نقول : حتى حروب الفتح هذه لم تستطع ايضا ان
تحوّل التناقض الرئيس عن محور الخلافة الى المحور الجديد الاخر : (حروب
الفتح) .

وبلغت النظر هنا كذلك ، بصورة مثيرة ، ان ينجح المسلمون ذلك النجاح
الباهر في حروب الردة وفي حروب الفتح معا ، رغم ان التناقض الرئيس ظل
قائما حول قضية الخلافة . ولكن الدوافع الاجتماعية المشتركة للقضاء على
حركة الارتداد في الجزيرة ، ولتوسيع الارض العربية خارج الجزيرة ، قد جعلت
ذلك التناقض الرئيس على امر الخلافة يتخذ شكلا من الخلاف الديني في مفهوم
هذا المنصب : اهو منصب الهي ، ام منصب زماني يرجع شأنه الى راي المسلمين
انفسهم ، مع النظر الى البعد الاجتماعي الحقيقي الخفي لهذا الشكل من الخلاف ،
وهو كون الخلافة كمنصب آلهي تعبيرا عن حلم البسطاء بالعدالة الاجتماعية ،
في حين كون الخلافة كمنصب زماني تعبيرا عن الارستقراطية الفنية . غير ان
هذا الشكل من الخلاف الديني لم يبق ظاهرا على سطح الاحداث الا في عهدي
الخليفتين : الاول (ابي بكر) ، والثاني (عمر) .

ثانيا - ان الشكل الديني للصراع على الخلافة بدأ يتكشف عن قاعدته
الاجتماعية والسياسية منذ خلافة عثمان ، الخليفة الثالث . وقد ساعد على
ذلك ما حدث في سلوك الحكام الذين يمثلون الخليفة في الامصار الممتدة اليها
سلطة الخلافة ، من صرف اكير اهتمامهم الى الانراء الشخصي بطرق اعتباطية ،
كامتلاك اراضي الاخرين ، وكفرض الضرائب الثقيلة على السكان ، حتى تجمع
الاستياء من هذا السلوك وتكدس هنا وهناك ثم تحول الى ثورة قام بها فريق من
البسطاء وعلى شكل وفود قدمت الى مكة والمدينة من مختلف الامصار لتعرب
عن احتجاجها الى الخليفة عثمان ، وتطلب اليه التنازل عن منصب الخلافة ، فلما
رفض ذلك حاصرت هذه الوفود في داره حتى لقي مصرعه .

وبالرغم من ان لتحريض بعض الاطراف السياسية المتصارعة في مكة
والمدينة اثرا في دفع الثورة الى هذه النهاية ، فان هذا البعض من السياسيين
المتصارعين قد اتخذوا من مصرع عثمان ذريعة لتوجيه اهداف الثورة الجماهيرية
المشروعة ضد الحكام الجائرين ، توجيهها اخر يذهب بالصراع السياسي الى
محوره الاول على اشد ما يكون حدة وعنف . وهذا بالذات ما اشعل حروب
« داخلية » بين زعماء المسلمين ، « كحرب الجمل » في البصرة بين علي بن ابي
طالب من جهة ، وطلحة والزبير بقيادة عائشة زوج النبي من جهة ثانية ، وحرب
« صفين » بين جيشي علي ومعاوية ، وكحروب الخوارج الذين خرجوا من

انتهى القسم الأول من المجلد الأول
ويليه القسم الثاني بعنوان
بذور التفكير الفلسفي